جامعة الجيلالي بونعامة بخميس مليانة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

الموضوع:

الحداثة في فكرعلي أومليل

مذكرة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة تخصص فلسفة عربية حديثة ومعاصرة

إعدادالطالبتين :
*هنون حياة.
*بحان نوال.

إشراف الأستاذ:
* .أ /د /شكار ميلود.

لجنةالمناقشة

الأستاذ.........................	رئيس اللجنة
الأستاذ الدكتور شكار ميلود	مقررا
الأستاذ......................	ممتحنا

السنةالجامعية:2016/2015.

شكر وعرفان

نحمد الله عز و جل حمداً يليق بجلاله، على توفيقه
إيانا لإتمام هذا العمل المتواضع، ومدنا بالقوة و العون
لإنجاز مشروع العمل.
كما نتقدم بجزيل الشكر و العرفان، و جم التقدير
إلى الأستاذ المشرف الدكتور شكار ميلود على ما أسداه
لنا من توجيهاته القيمة، و إرشاداته النيرة، التي ذللت
لنا الصعاب، و أنارت لنا الدرب، و دفعتنا قدما لإتمام
هذا البحث المتواضع، فجزاه الله عنا خير الجزاء،
وإلى الأساتذة المؤطرين لهذا البحث وإلى الأستاذ
بوداني محمد.
كما نشكر جميع من ساعدنا، و أمد لنا يد العون
من قريب أو من بعيد، و أخص بالذكر أحمد،
أمين وفؤاد.

– و الله من وراء القصد و هو يهدي السبيل –

نوال – حياة

إهداء

أهدي هذا البحث المتواضع إلى روح جدي الطاهرة أحمد رحمه الله
وإلى من أفنت عمرها لأصل إلى النجاح جدتي العزيزة
وإلى من جعل رحيلها طعم النجاح ناقص إلى روح زميلتي
فاطمة درغام تغمدها الله برحمته وأسكنها فسيح جنانه.
إلى من قال الله في حقهما "......ولا تقل لهما أف ولاتنهرهما
وقل لهما قولا كريما....."
اللذين دعواتهما ذللت لي كثيرا من الصعاب والدي أطال الله
في عمرهما إلى من تجمعني بهم أصدق المشاعر وأحلى الذكريات
أخي الغالي محمد إلى ذخري وسندي أختي فاطمة
وأخواتي الحبيبات، نعيمة، حيزية، نجاة، بشيرة.مليكة وزوجها،
وأخي يوسف إلى الذي كان في ضمير الغيب وأصبح اليوم
في عالم الشهادة نصف حياتي وقاسمني هموم إنجاز هذا العمل
وكان لي خير معاون وسند زوجي إلى قرة عيني الكتكوتة جيهان
إلى من صاروا جزءا مني وصرت جزء منهم عائلة زوجي
إلى رفيقة دربي صديقتي حياة وإلى كل صديقاتي خديجة، ابتسام،
كلثوم، زهية، مريم، فاطمة، عائشة، نور الهدى، نعيمة، وردة.
وإلى كل من سعتهم ذاكرتي ولم تسعهم مذكراتي.
وإلى كل طلبة ماستر فلسفة وإلى من شاركتني في إنجاز هذا العمل صديقتي نوال

حياة

إهـداء

إلهي لا يطيب الليل إلا بشكرك ، و لا يطيب النّهار إلّا بطاعتك و لا تطيب اللّحظات إلّا بذكرك ، و لا تطيب الآخرة إلّا بعفوك ، و لا تطيب الجنّة إلّا برؤيتك ، " الله جل جلاله " .

إلى من أمر الخالق بطاعتهما ، إلى شمعة حياتي و نور أماني ، إلى من وهبتني الحياة و علّمتني درس الوجود ، إلى من أعطتني الثقة بالنفس ، إلى من أنارت لي الطريق بقلبها الصّافي و الطيب ، إلى من رافقتني بدعواتها المستمرّة ، إلى أغلى شيء عندي في هذا الكون ، إلى أطيب و أحن أم في الدّنيا : أمّي العزيزة.

أحبّك

و لا يقل هذا الكلام عن الشّمعة التي احترقت كي تضيء دربي عن المنبر الذي بفضله استبصرت طريقي ، عن روحي و قلبي و حياتي، عن من منح لي كلّ شيء ... أبي ... حفظك الله و أبقاك تاجا فوق رأسي .

إلى شعلة الذكاء والنور، إلى الوجوه المفعمة بالحب و الحنان ،إلى من أرى التفاؤل بأعينهم.

إخوتي : محمد و زوجته ، نور الدين و زوجته ، عبد القادر و زوجته ، جمال ، و أختي خضرة ، و زوجها أحمد.

وإلى الوجوه البريئة : ميلود ، إسلام ، وليد ، عائشة ، رحاب .

إلى صديقاتي و حبيباتي: مليكة ، سعاد، أسماء، خضرة، شريفة، هدى، خولة، نصيرة، نعناعة.

كما لا يفوتني أن أتقدم بالشكر الجزيل إلى زميلي أمين الذي ساعدني في إنجاز هذا البحث.

و إلى زميلتي " حياة " صديقتي و رفيقتي في إنجاز هذا البحث أتمنى لها التوفيق في حياتها.

إلى كل من عرفني و عرفته ، إلى كل من تمنى لي الخير دائما ، و إلى الأستاذ المشرف و المؤطر .

نوال

الملخص:

إن موضوع بحثنا يدور حول الحداثة في فكر "علي أومليل" وهو مفكر مغربي معاصر من مواليد 1940 ، ويعد واحد من الفلاسفة الذين اهتموا بالتراث العربي ، وسلك طريقا وضحا في بناء نقده الفلسفي لأسئلة التراث والحداثة في فكرنا المعاصر،حيث احتلت هذه الأخيرة مكانة هامة في الفكر العربي المعاصر من خلال الروئ والمفاهيم المتنوعة التي تعالج الإشكالية قصد إرساء معالم فكر يمكن من الانخراط في التاريخ الكلي أو السباق الحضاري العام والمشكلة المحورية لبحثنا تتمثل في موقف "علي اومليل"من الحداثة الفلسفية والسياسية ،وذلك بالدعوة إلى العمل من اجل تحقيق الحداثة السياسية الكلية فبالنسبة "لعلي اومليل" الحداثة السياسية في الوطن العربي محققة جزئيا أي يقصد تحقيق السياسية والاجتماعية والاقتصادية ،ففي نظره أن العرب لم يراعها حق رعاية ويعتبرها حداثة مرجوة يعاني منها العرب،بل يعتبرها مشكلة في واقع العرب ،فالحداثة في نظر العرب هي مجرد صورة تعنيها نخبة مثقفة تعي تخلف بلدها،وهذا ما يعتبره "علي اومليل" مشكلة لان الحداثة لا يمكن أن تستمد شرعيتها من ذاتها وتستقوي بنفسها على منافسه،و"علي اومليل" لا يمنع القطيعة مع الماضي،بل يقول لابد من تسويات مع الماضي ومفاوضات وترضيات حتى ولو سميت هذه بجدلية التجاوز وبهذا يمكننا حصر الإشكالية في هل خرج علي اومليل في تحديده لمفهوم الحداثة الفلسفية والسياسية عن المنحنى الفكري أو التصور الذي كان سائدا ومزال عند المفكرين العرب التحديثين؟ولدراسة هذا الإشكال اعتمدنا المنهج التحليلي قصد الوقوف على طبيعة المفاهيم التي استعملها.لقد قسمنا بحثنا إلى مقدمة ،ثلاث فصول ،وخاتمة عامة ،تناولنا في الفصل الأول مفهوم الحداثة في موطنها الأصلي وخلصنا من خلالها إلى نتيجة مفادها أن كثرة المفاهيم التي تحددت بها الحداثة نتيجة التباين الشديد بين المفكرين حول طبيعتها جعلها تدخل ضمن المفاهيم المعقدة والمستعصية على التعريف الرافضة لكل نمذجة،وتناولنا في الفصل الثاني موقف "علي اومليل" من الحداثة الذي حاول

فيه الدفاع عن الحداثة بشقيها السياسي والفلسفي وخلصنا من خلاله إلى نتيجة مفادها أن معالجة "علي اومليل" لإشكالية الحداثة يهدف من خلاله إلى الدفاع عن قيم الحداثة والدعوة إلى استيعاب مفاهيمها بوضع تسويات مع الماضي،كما تناولنا في الفصل الثالث مقاربات نقدية لكل من "عبد الله العروي" و"محمد عابد الجابري" مع "علي اومليل" وخلصنا من خلاله إلى نتيجة مفادها أن أطروحة "علي اومليل" لم تتعدى سقف ما هو موجود من أطروحات للحداثة في الفكر العربي المعاصر وانهينا البحث بخاتمة وهي تتمثل في مجموعة من النتائج حول محتوى البحث.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

مقدمة

مقدمة:

الوقت الحاضر تبرز فيه أهمية الفكر بشكل كبير جدا إذ تقوم إقتصادات عالمية على نظرية فكرية وتدار حروب علمية مع الأخرى انطلاقا من تأصيل فكري فكان لزاما علينا نحن العرب أن ندلو بدلونا في عالم الأفكار هذا ولاسيما وقد أكرمنا الله سبحانه وتعالى بالفكر الحق وخاصة بعد أن وهمتنا بعض الأفكار في عقر دارنا وتبناها بعض العرب وهي في كثير من الأحيان تستمد أفكارها من نظريات فلسفية غربية ، ورغم ذلك نجد قبولا أو على الأقل عدم معارضة لدى الكثير من العرب وذلك لأنها غالبا ما تنطلق من الأوضاع السيئة التي يعيشها أغلب العرب فيحصل اختلاط كبير بينما هو حق وبينما هو باطل وهنا لابد أن يبرز دور المفكر العربي ليسلط الضوء على تلك الأماكن المظلمة التي تختلط في فهمها وتحديد الموقف منها كقول كثير من العرب ، ومن تلك الأفكار التي انتشرت في عالمنا العربي فكر الحداثة الذي هو كما سيتبين من خلال البحث أنه فكر شمولي له نظرته للكون والإنسان ولكن المشكلة هي كثيرا ممن تبنى هذا الفكر لا يدعوا إليه صراحة أو لا يدعوا إليه بشكل كامل بل ينتقد كثيرا من الأوضاع السيئة في المجتمع ويقترح لها حلولا ويكون منطلقا في كل ذلك هو الفكر الحداثي مما يضفي ضبابة على هذا الفكر وعلى تفاصيله ومما زاد الأمر غموضا وتعقيدا هو أن كثيرا ممن تكلم في هذا الفكر (الحداثة) يكون إما محب غال أو مبغض قال ، فهو إما أن يدعوا إلى الحداثة بشكل كامل ومطلق ، وإما أن يعتبر هذا الفكر بجميع تفاصيله كفرا ، ولهذا أصبح الكثير من الناس في حيرة من أمرهم في مسألة الحداثة فلا يعرفون لها شكلا ولا وصفا ولا حقا ولا باطلا ومن هنا جاءت أهمية دراسة الفكر الحداثي لإيضاح حقيقة جذوره وأفكاره وكل مايتعلق به بطريقة علمية مجردة عن الأحكام المسبقة وفي هذا الإطار نحاول الوقوف على مفهوم الحداثة عند " علي اومليل " من خلال:

إشكالية البحث التي سوف نقوم بمعالجتها والمتمثلة في : هل خرج " علي اومليل " في تحديده لمفهوم الحداثة الفلسفية والسياسية عن المنحنى الفكري أو التصور الذي كان سائدا ومزال عند المفكرين العرب التحديثيين ؟ ولتحليل هذه الإشكالية طرحنا بعض الأسئلة التي من شأنها تبسيط أفكار ومواقف " علي اومليل " والمتمثلة في : هل قرب مفهوم الحداثة عنده الحداثة عند العرب ؟ هل الحداثة التي اقترحها تستوعب الموروث أم أنها تتجاوزه ؟ هل يمكن اعتبار دعوته إلى الحداثة السياسية (خاصة) تجاوز للجانب الإيديولوجي للسلطة مهما كان موقعها ؟ ومما سبق ذكره تتبين أهمية الموضوع وسبب اختياره ومع هذا يمكن تلخيص أهمية الموضوع ، وسبب اختياره في النقاط التالية :

_ كون هذا الفكر الحداثي فكر شمولي له نظرته الخاصة في جميع الأشياء فالبحث فيه أمر يهم الجميع السياسي ، الإقتصادي ، الاجتماعي.

_ عدم معرفة كثير من الناس بل حتى كثير من المثقفين لحقيقة الحداثة ولا سيما في بلدنا .

_ هيمنت الفكر الحداثي على وسائل الإعلام سواء المقروءة ، أم المسموعة ، أم المرئية فتكون الكتابة في هذا الموضوع فيها شيء ولو قليل من التوازن الإعلامي .

_ الأهمية العلمية والأكاديمية للموضوع من حيث المعرفة العلمية التي يقدمها حول رسم المعالم والمحاور الكبرى لهذا العلم .

_ الاستفادة من النتائج المتوصل إليها والاستفادة منها لفتح آفاق جديدة .

وكانت هذه الدراسة لأسباب عديدة منها أسباب ذاتية تكمن في :

_محاولة تناول الظاهر لإرضاء الفضول العلمي حيث يعتبر من المواضيع الصعبة .

_ التأثر الكبير بأساتذتنا حول الحداثة .

_ طبيعة الموضوع لا ينتمي إلى اختصاص معين إنما هو موضوع ضمن الموضوعات.

_ الميل إلى هذا المفكر والرغبة في معرفة ما قدمه للفكر العربي.

_ غاية الاستفادة الشخصية من عمق الأدوات المفهومية واللغوية التي يبدعها " علي اومليل " .

بالإضافة كذلك إلى الدوافع الموضوعية التي لا يمكن تناسيها ومنها:

_ التعرف وبعمق على القراءات التي قدمها " علي اومليل " لهذا النسق الفكري والمعرفي المستجد ، وذلك بإبرازموقفه منه والوقوف على الأدوات النقدية والبنائية التي توصل بها المفكر في هذه القراءة الحادة .

_ التعرف على خط فكري وفلسفي صاعد جاد لمفكر مجدد في مجال الفلسفة العربية المعاصرة ، في مقابل إنتاجيات عربية غشاها التقليد والمحاكاة واستحكمت عليها التشيعات المذهبية والفكرية .

ولكن الطريق لهذا البحث لم تكن معبدة ولا مليئة بالورود كما يقال فقد واجهتنا الكثير من المتاعب أثناء بحثنا في هذا الموضوع كان من أهمها:

_ طبيعة الموضوع المتناول .

_ قلة المصادر لعدم توفرها في المكتبات بولاية عين الدفلى خاصة والجزائر عامة ، وبالتالي تنقلنا إلى مناطق أخرى ، وبالتالي زيادة جهد أكثر ، مصاريف أكبر ، ووقت أطول .

_ عدم وجود دراسات سابقة حول هذا المفكر " علي اومليل " وبذلك عدم وجود أرضية انطلاق لبناء بحثنا هذا .

ولكن رغم تلك الصعوبات وبفضل الله سبحانه وتعالى فقد وضعنا خطة لهذا البحث (الحداثة في فكر علي اومليل) حيث قسمنا البحث إلى مقدمة ، تطرقنا فيها إلى المبررات الفلسفية لاختيار الموضوع وكذا إشكالية الموضوع ، كما قسمنا الموضوع إلى ثلاثة فصول ، تناولنا في الفصل الأول مفهوم الحداثة في موطنها الأصلي وتطرقنا إلى مفهوم الحداثة الفلسفية ومفهوم الحداثة السياسية ، كما تناولنا في الفصل الثاني موقف " علي اومليل " من الحداثة عامة ومفهوم الحداثة الفلسفية والسياسية خاصة ،كما تناولنا في الفصل الثالث مقاربة نقدية لأطروحة " علي اومليل " تناولنا فيها موقف " عبد الله العروي " من الحداثة وموقف " محمد عابد الجابري " من الحداثة ، وانهينا بحثنا بخاتمة أوجزنا فيها أهم النتائج.

الفصل الأول
مفهوم الحداثة في موطنها الأصلي

تمهيد:

إن الأمم الغربية غارقة منذ عدة عقود في خطاب انحطاطها وخيبة الأمل من مثل الحداثة، بينما مازالت كلمة حداثة تشكل بالنسبة إلى شعوب كثيرة أسطورة سراب جميل، فقبل أن نتحدث عن الحداثة، أعتقد أن الحديث عن نشوئها يشكل مدخلا تاريخيا إلى معانيها وأغراضها ، فالحديث عنها من وجهة النظر الفلسفية، هو الكلام عن الثورة التي إفترضتها العقلانية العلمية عند غاليليو، وتطبيق هذه المبادئ على منهج البحث الفلسفي عند ديكارت ومن جهة النظر الاجتماعية، التاريخية نستطيع أن نحدد بداية الحداثة في لحظة إنبثاق الرأسمالية وبالتالي الكلام عن العقلانية اقتصادية منذ القرن السادس عشر، ومن جهة النظر علم الجمال.

نستطيع أن نتحدث عن الحداثة كحركة ناتجة عن اكتشاف ذاتية الجميل، وعن الفنان كمبدع منذ عصر النهضة أو أن نركز على إشكالية تغير القياس (المنال) عند الطليعيين، الفن كموضوع للعمل الفني بدءا من نهاية القرن التاسع عشر، من الواضح أنه يوجد بين كل هذه الحداثات شيء مشترك، ولادة الذاتية و الإستقلال المضطرد للفرد، وحرية التفكير، والقدرة على النقد و النقد الذاتي والدفاع عن حقوق الإنسان، والحداثة في موطنها الأصلي خرجت بوصفها رؤية جديدة للعالم، من رحم التحولات الكبرى التي شهدتها أوربا بالعصر الحديث وكانت طرفا في صناعة بعض وقائع تلك التحولات، وقد نشأت فلسفة الحداثة في بيئة تاريخية وسياسية و إجتماعية وثقافية، في مسلسل من العلاقات الصراعية بغيرها من منظومات الثقافة والفكر السائدة.[1]

والحق أن الحداثة أذنت بميلاد نظام معرفي جديد في أوروبا الحديثة لا يمكن البحث له عن جراثيم ومقدمات سابقة لذلك الميلاد،ثمة ملمحان رئيسيان ومفصليان للحداثة يؤسسان تلك البراديغمات هما: تنزيل العقل منزلة السلطة المرجعية الوحيدة في إدراك العالم الطبيعي و الإجتماعي، وتكريس الإنسان هدفا نهائيا للتحرر والتقدم، ومنه فمضمون هذه الحركة الفكرية التاريخية التي مثلتها الحداثة هي العقلانية و الإنسانية، فالحداثة بدأت تنتشر خارج بيئتها منذ القرن التاسع عشر، واقتحمت الحداثة العوالم الجديدة في القارات الثلاث أسيا،

[1] _ عبد الإله بلقزيز ، في حوار كونية الحداثة ونسبيتها ، دار الإحسان للنشر والتوزيع ، مصر ، بدون صفحة .

إفريقيا، أمريكا،في ركاب الحملات الإستعمارية الأوروبية التي غزت بلدان العالم ما قبل الظافرة وليستكمنضومة أفكار مستقلة عن الغالب الأوروبي، لقد دخلت الحداثة على المجتمعات بالغزو الإستعماري ومع أن عنف الحداثة كان يكفي لرفضها ولفظها من قبل من وقع عليهم فعل العنف إلا أن ذلك لم يحصر، إذ وجد من تراءي له أن الأخذ بالحداثة هو في حملة الأخذ بالأسباب التي صنعت لأوروبا شوكتها و أهميتها و الأمر الذي يعني أن القبول بها هو تسليما بالهزيمة.[1]

ولعل مفهوم الحداثة في موطنها الأصلي يقودنا إلى ضبط مفهوم الحداثة في معناها اللغوي و الإصطلاحي من أجل المعنى الذي ينطوي عليه الحداثة، كما ولابد إلى التطرق إلى الحداثة الفلسفية قصد توضيح مفهومها الأساسي بالإضافة إلى التطرق لمفهوم الحداثة السياسية لتحديد طبيعتها بالنظر لمسيرتها.

أولا: الحداثة الفلسفية:

1- مفهوم الحداثة:

أ- لغة:في اللغة العربية لفظة "حداثة" مشتقة من الفعل الثلاثي "حدث" بمعنى "وقع" حدث الشيء ويحدث حدوثا وحداثة فهو محدث وحديث وحدث الأمر أي وقع وحصل و أحدث الشيء أوجده، والمحدث هو الجديد من الأشياء[2] ومن الفعل «حدث» تشتق ألفاظ دالة على معاني اللسان في الحديث، فتحدث حديثا أي تكلم كلاما، وكذلك لفظ الحدوث في الوجود، فالحدوث من حدث يحدث حدوثا،أي وجد وأصبح حدثا بعد لم يكن فالحداثة هنا تصبح مساوية للواقعية، فحدث الشيء حدوثا أي وقع في إطار زماني ومكاني معين سواء بصورة متوقعة أو بصورة مفاجئة وجاء في المعجم الفلسفي أن "الحديث" في اللغة نقيض القديم ويرادفه الجديد وعلى هذا تصبح الصفة الحديث ذات دلالة معيارية تعلي من شأن المساير للزمان والمنتج مؤخرا والصادر في وقت قريب، فيما يوصف القديم بعدم الصلاحية و الإنسجام مع معطيات الزمن الراهن أي تجاوزه الزمن،وكان الحديث من حيث التقسيم الزماني يقابله الحاضر و المستقبل والقديم يقابله الماضي، ويطلق لفظ الحديث على دلالات

[1]_ عبد الإله بلقزيز ، في حوار كونية الحداثة ونسبيتها ، مرجع سابق ، بدون صفحة .

[2]_ إبن منظور، لسان العرب، مج 2، دار بيروت للطباعة و النشر ، بيروت، لبنان، 1955، ص131.

إصطلاحية يشير إلى صفة أو خاصة تميز سلوكا أو عملا أدبيا،أو أي أثر تتجسد فيه شروط معينة تتضمن معنى المدح أو الذم، فمثلا الحديث الذي يتضمن معنى المدح صفة الرجل المنفتح الذهن،المحيط بما إنتهي إليه العلم من الحقائق،الموافق والمحرك لما يلائم روح العصر من أراء ومذاهب أما الحديث الذي يتضمن معنى الذم فهو صفة الرجل قليل الخبرة سريع التأثر، المقبل على الأغراض التافهة دون الجواهر العميقة، ومع ذلك فإن الحديث ليس خيرا كله كما أن القديم ليس شرا كله، وخير وسيلة للجمع بينهما هو أن يتصف الحديث بالعرافة والقوة والإبتكار وأن يتخلى أصحاب القديم عن كل ما لا يوافق روح العصر من التقاليد البالية و الأساليب الجامدة[1].

بل الأكثر من ذلك يمكن إعتبار الماضي بالنسبة لكل حديث رمز الأصالة و الأشياء الأولية التي تحافظ على نقائها وصفاتها في مقابل الجديد الذي يمكن أن يكون غير متجذر، وقابلا للزوال والتلاشي،كما أن لفظ الحداثة يشير إلى فعل الإبداع، أي ظهور شيء مجسد وغير مألوف لم يكن الأوائل عهد به، ومحدثات الأمور هي ما إبتدعه أهل الأهواء من الأشياء التي كان أهل السلف الصالح على غيرها، فقد جاء في معني الحديث إياكم ومحدثات الأمور، فكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار، والمحدثة هي ما لم يكن معروفا في كتاب الله ولا في سنة رسول الله، ولا في إجماع الصحابة[2] وللفظ الحديث في تاريخ التراث الإسلامي مكانة متميزة، وأهمية خاصة، بل يعد مصدرا من مصادر التشريع الإسلامي، كونه يفيد الإخبار سواء كان مصدره إلهي أو بشري، مصداقا لقوله عزوجل« فلعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا»[3] والمقصود بالحديث هنا هو القرآن كما أن الحديث في الثقافة الإسلامية يطلق على كل ما روي عن الرسول–صلى الله عليه وسلم– ويقترن هنا بالنسبة النبوية الشريفة التي تشمل كل ماورد عن النبي الكريم من قول أو فعل أو تقرير، وعلى أساس نشأ علم الحديث في الثقافة الإسلامية، والذي يفي بما روي عن الرسول المصطفى تمحيصا، وتصنيفا وتأويله من أجل تصحيح

---

[1] _ جميل صليبا، المعجم الفلسفي ،ج 2، دار الكتاب اللبنانية، بيروت، لبنان.1982، ص ص ،445 ، 454.

[2] _ المعلم بطرس البستاني، محيط المحيط (قاموس مطول للغة العربية) مكتبة لبنان ناشرون، بيروت لبنان، 1977 ، ص 79.

[3] _ سورة الكهف، الآية 6.

الروايات وبيان درجاتها، وتميز الناسخ والمنسوخ فيها، فهذا العلم« تعرف به أقوال النبي وأفعاله وأحواله وقيل هو علم يشتمل على نقل ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم قولا أو فعلا أو تقريرا أو صفة».[1]

ويشير أيضا لفظ الحديث إلى البداية أو الابتداء أي أول شيء كأن تقول أتاه الأمر أي ابتداؤه، ويقال إنسان حديث السن أي أنه في أول عمره، ويقال أيضا حديث شبابه وحدثان شبابه كلها بمعنى واحد.[2]

كما يطلق لفظ الحديث عن قلة الخبرة وضالة المعرفة بأمر من الأمور،يقال حديث العهد بحرفة أو وظيفة ما، أي تجربته بها قصيرة الأمد، وإحتكاكه به لم يبلغ درجة التفتح و الكمال، ومنه يستوجب رعايته وإرشاده حتى يكون في أبلغ درجات التمرس بها أما في اللغة الفرنسية فكلمة حداثة Modernité فمشتقة من الجذر mode و هي الصفة أو الشكل، أو هو ما يبتدئ به الشيء فاللفظة العربية ترتبط بما لها أكثر دلالة عما يقع أنه يحدث، فالشكل ليس هو المهم ليس هو الصورة التي تبرز، فإن ما يحدث يتشبث بواقعيتهوراهينية[3] كما أن الصفة حديثmoderne أقدم تاريخيا من اللفظ حداثة Modernité، إذ تقابل كلمة حديث في اللغة اللاتينية Modernus والتي ظهرت في أواخر القرن الخامس عشر،أي في نفس القرن الذي استعملت فيه اللغة الإنجليزية «كلمة حديث» والتي كانت في بادئ الأمر لتناقض القديم أو تنظر إليه على أنه تجاوزه الزمن، ومنها إشتقت كلمة modo التي تعني الآن أو مؤخرا، أي حديث ومنذ عصر قريب أي يطلق لفظ حديث على كل ماهو راهن ينتمي إلى الزمن الحاضر وقد إستعملته بهدف التمييز بين الماضي الروماني الوثني والحاضر المسيحي الذي لم يكن قد مضى زمن طويل على الاعتراف بها رسميا وقد إزداد استعمال لفظ حديث في ما بعد للدلالة على الإنفتاح والحرية الفكرية أو بمعني عامي للدلالة على الخفة و التغيير لأجل التغيير[4].

---

[1] _ المعلم بطرس البستاني، محيط المحيط، مرجع سابق ص 153.
[2] _ إبن منظور ، لسان العرب ، مرجع سابق ص 132.
[3] _ مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، الحداثة و ما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي بيروت لبنان 1990، ص 223.
[4] - أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج 2، ت خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت لبنان ط2، 2001، ص 822.

ما نخلص إليه في تحديد الأصل اللغوي لمصطلح الحداثة، أنه مجسد أولا في بداية استعماله للدلالة على صفة الحديث ثم تطور هذا المصطلح فيما بعد ليحمل بعدا زمانيا يكشف عن تحقيق أو تصنيف تاريخي معين، تقوم بمقتضاه الأزمة والعصور في تسلسلها، وعلينا أن نكشف عن هذا في المدلول الإصطلاحي.

ب-إصطلاحا:

يشتكي الباحثون في موضوع الحداثة modernité من صعوبة تحديد مدلولها، إذ أكدوا على أنه ليس من السهل الإمساك بمصطلح الحداثة، والوقوف على تعريف شامل لها،ويرجع ذلك حسب رأيهم إلى عدة أسباب منها:

- تشعب المجالات التي يتردد عليها هذا المصطلح، كونه مرتبط بالفكر والسياسة و الإقتصاد و الإجتماع و الثقافة و مختلف مناحي الحياة.

- إختلاف الرؤى و المواقف و الآراء بين المفكرين و الباحثين حول الأصول التاريخية لهذا المصطلح، والظروف التي أحاطت بنشأته وتطوره.

وبهذا تعددت المقاربات الفلسفية، واختلفت التعريفات بشأنها وهذا ما يؤكد على أنه من الصعوبة بما كان مفهوم محدد للحداثة إذا لا يمكن إختصارها في مذهب محدد، أو في مدرسة بعينها، أو حتى في مجرد قوانين جامعة تتيح لمتتبعها إدراك مضمونها في سياق علي بعيدا عن كل نظرة تجزيئية،يعرفها جان بودريا حسب محمد برادة بقوله« ليست الحداثة مفهوما سوسيولوجيا أو مفهوما سياسيا أو مفهوما تاريخيا يحصر المعنى، وإنما هي صيغة مميزة للحضارة تعارض صيغة التقليد، ومع ذلك تظل الحداثة موضوعا عاما يتضمن في دلالته إجمالا لإثارة تطور تاريخي بأكمله والتي تبدل في الذهنية»[1]

[1]- محمد برادة، "اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة" مجلة فصول ع 4 الهيئة العامة المصرية للكتاب القاهرة ، مصر ، 1984، ص 12.

نفهم من هذا أن الحداثة تتضمن عوامل القطعية والتحول والتغير داخل المجتمع بل تجاوز جميع مظاهر التقليد، كونه يشمل مجموعة من القيم والرموز و التصورات المرتكزة على الماضي و المتجسدة في الحاضر، ولذلك فإن مهمة التقليد هي الحفاظ على الأوضاع القائمة التي تقدس الماضي، والدخول في مواجهة مع التحولات و التغيرات الذهنية و السلوكية الطارئة[1].في المجتمع فالتقليد بهذا نمط تكراري و محافظ ملتزم بقواعد السلوك المحددة من طرف الماضي بمختلف مرجعياته الدينية وغير الدينية بغية كسر طوقه و الحد من سلطته، وفي السياق ذاته يورد صاحب الموسوعة الكبيرة لاروس مفهوم الحداثة حسب بوزبرة عبد السلام في قوله «تعرف الموردرنيزم بأنها مجموعة العقائد والميول التي لها هدف مشترك، يتمثل في تجديد الإثيولوجيا* والعقد الإجتماعي وسلطة الكنيسة، لجعلهم يتماشون مع ما نؤمن به أنه ضروري في حياتنا» حيث تصبح الحداثة خطأ حضاريا ضاغطا متسارع الأحداث متجها صوب المستقبل،وفي الوقت ذاته يتعارض مع الحظ التقليدي في التفكير والعمل،أي يتناقض مع كل ملامح الثقافة التقليدية،التي تعتمد في وجودها على الموروثات والمسلمات التاريخية من الأفكار و التصورات،سواء كانت سماوية أو من إنتاج الفكر البشري، وفي سياق أخر يعرفها أندري لالاند بقوله« حالة ثقافية وحضارية ومجتمعية جاءت كتغيير عن حالة المجتمعات الصناعية الغربية التي بدأت منذ القرنين 19و20،وهي في الوقت نفسه إمتداد لجهود حثيثة بدأت منذ القرن 16م في أروبا»

فالحداثة بهذا الشكل تستعمل كمفهوم للتغيير عن عصر بذاته يأخذ إسم الأزمنة الحديثة و هذا العصر يوحي بدلالة المستقبل وينفتح على الجديد الآتي، وذلك عبر إحداث قطيعة مع الماضي فمنذ نهاية القرن الثامن عشر، وماحمله من علامات تغيير جذري في حياة الإنسان الأوروبي فردا جماعة لم يعمم خطاب الحداثة في الغرب إلا بموضوع

---

[1]- بوزبرة عبد السلام، موقف طه عبد الرحمان من الحداثة ، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجيستر في الفلسفة، قسنطينة،2009 /2010، ص6 .

*الإثيولوجيا: هي العلم الذي يدرس كيفيات الوجود وأشكال تحقق الموجودات بما هي قوة و حركة وعلاقة تأثر وتأثير وعندما ننظر إلى العالم من زاوية الاثيولوجيا هاته أي من زاوية كونه علاقات فعل وافتعال خالصة ينقلب معناه فلا يصير محتاجا إلى أن يكون مخلوقا أو محكوما بقوى خارجية ولا يعود هناك من مبرر باعتبار ماهيات أرقى منه كل شيء يصير حينها هنا في الطبيعة التي تصير بذلك هي أصل وغاية كل فعل أو أثر أو علاقة أي تصير هي نفسها ما يصطلح على تسميته الناس بالله.

واحد،رغم تعدد التسميات، وهو الإنسان وفاعليته، وتركز هذه الفاعلية على سيادة العقل وإختراقه لكل مجالات الحياة الإجتماعية،إقتصاديا وسياسيا وثقافيا[1]فالحداثة بذلك شكل نظرة جديدة للعالم،يتم بمقتضاها إحداث قطيعة مع سلطة الماضي وفي سياق متصل يذهب جون ماري دوميناك إلى تعريف الحداثة حسب طيب تيزيني لقوله" الحداثة تفي إتاحة التطور والتفتح لكل الإمكانات و الإحتمالات من أجل أن يتمكن الفرد من التمتع بها،إنها تفي تنمية القوى المتشبه وتنمية الوعي بالذات، وفي نفس الوقت معايشة كتحرير كبير وكمنحة، ومن هنا تتجه تلك الرؤية السعيدة عن الحداثة" وتبعا لهذا تبرز الحداثة وكأنها بوابة ينفتح من خلالها الإنسان على الكثير من المفاهيم المجاوزة، مثل التقدم والتطور والتحرر وغيرها، والتي هي بمثابة شروط لهذا الوعي الذي يصبوا إلى سيادة الإنسان على الطبيعة والمجتمع وفي رغبته المستمرة في التغير وفي إستشراق أفاق مستقبله الواعد وبناء على هذه التعاريف التي قدمت للحداثة كجزء من كم كبير من التعاريف الواردة حولها عن إختلاف مواقف ومذاهب وإيديولوجيات أصحابها يمكننا القول بأن الحداثة حركة فكرية حديثة وشاملة كرؤية جديدة للعالم،أذنت بميلاد نظام معرفي جديد في أوروبا أنزلت العقل منزلة السلطة المرجعية المعرفية الوحيدة في إدراك العالم الطبيعي و الإجتماعي وتكريس الإنسان هدفا نهائيا للتحرر و التقدم وكأنها ثورة تتجه صوب التجديد وإلغاء القديم ،عنوانها العقل القاطع للصلة بينه وبين الماضي البالي،كما يصوره أصحابها، آخذا طريقه نحو التحديث في شتى مجالات الحياة.[2]

ويمكن إعتبار التعريف الذي قدمه"آلان تورين" ضمن مؤلفه نقد الحداثة من أكثر التعاريف إحاطة بالوضع الحداثي كتجلي للفاعلية الإنسانية على مختلف مستوياتهايقول:« فالحداثة في شكلها الأكثر طموحا، هي التأكيد على أن الإنسان هو مايفعله وأنه من الضروري وجود توافق وثيق بين منتوجات العلم والتكنولوجيا والإدارة وتنظيم المجتمع من خلال القوانين بين الحياة الشخصية التي تحفزها المصلحة،و أيضا وإرادة التحرر من كل الإكراهات، وإذا ما تساءلنا: على أي شيء يرتكز هذا التوافق بين الثقافة العلمية والمجتمع

---

[1]_ بوزبرة عبد السلام ، موقف طه عبد الرحمان من الحداثة . مرجع سابق ، ص 76 .

[2]_ طيب تيزيني ، الإطار النظري والمفاهيمي ، من ندوة الحداثة بمشاركة لفئة من المفكرين العرب ، منشورات جامعة فلاديلفيا ، عمان ، الأردن ، ط1 ، 200 ،ص 35 .

المنظم و الأفراد الأحرار؟ فسيكون الجواب: على إنتصار العقل» وجديد بالإثارة هنا إلى التقاطع القائم بين لفظي الحداثة والتحديث كون التحديث ذو مضمون إصطلاحي وفلسفي متناسب مع لفظة الحداثة وهو المقابل للفظ المستخدم في اللغات الأجنبية كالفرنسية مثلاMADERNISTION.

هذا التقاطع مافتئ يثير لبسا حول العلاقة القائمة بينهما لتداخلها، حيث إستعمل المصطلحات في الكثير من الدراسات المهتمة بشأن الحداثة على أنهما من طبيعة واحدة، رغم أن الفوارق والتمايزات واسعة وغير قابلة للجسر والمماهاة فالحداثة في تعريفها النظري هي تلك الرؤية الفلسفية والثقافية،الجديدة للعالم، التي أعادت بناء و صوغ الإدراك الإنساني للكون وللطبيعة و الإجتماع البشري على نحو نوعي مختلف، أنتج منظومة معرفية وثقافية وإجتماعية جديدة، بينما التحديث فهو فاعلية سياسية وإجتماعية تروم تطوير بين المجتمع والسياسة و الإقتصاد بحيث تلائم بين التحولات الطارئة، على صعيد الزمان، والمكان والعلاقات الإجتماعية والحاجات والصلات المتزايدة بين المجتمعات، وهناك من ذهب إلى القول بضرورة التمييز بين الحداثية التي تشير إلى عقلية الحداثة والمناهج، والمعتقدات المبدئية لمجمل عمليات التحديث، ومراحله وأنواعه وصوره، وبين التحديث الذي يعني تلك العمليات التراكمية التي تطور قوى الإنتاج وتمركز السلطة الإجتماعية والسياسية داخل أجهزة محكمة[1] والذي يعبر عن ذلك التحول الحضاري الذي أوجده الإنفصال البائن بين الكنيسة والعقل في أوربا، في حين أن الحداثة تشمل كلا من هذين المعنيين وفي هذا الإطار أيضا ميز المفكر الفلسطيني هشام شرابي بين الحداثة التي إعتبرها من الزاوية البنيوية مجموعة من العناصر والعلاقات التي يتألف منها الكيان الحضاري المدعو حديثا،فالحداثة هنا وكأنها تتخذ مدلولا بنيويا، أي هيئة بنية فكرية جامعة للخصائص المشتركة بين الدول المتقدمة على المستوى الإقتصادي والسياسي والإجتماعي، في حين أن التحديث هو بمثابة مقام يحدث فيه تحول إقتصادي وتكنولوجي كما جرى تاريخيا ولأول مرة في أوروبا وكان

[1]_Voir,Alain tourine , critique de la modernité, edition ,foyard, 1992, p 10.

التحديث هنا يشير إلى الدينامية التي تقتحم هذه المستويات والعمليات التي تسمح بإكتساب هذه الخصائص، ولهذا فالتحديث يتخذ مدلولا تاريخيا.[1]

2- مفهوم الحداثة في الإصطلاح الفلسفي:

السؤال الفلسفي في الحداثة أو التفكير فلسفيا في الحداثة يحيلنا إلى مجمل المواقف الفلسفية التي يتبناها الفلاسفة و المفكرون إزاء الحداثة فمن زعم بأنه وحدة واحدة إلى ناظر لها إزاء الحداثة على أنها حداثات متعددة ومن قائل ببداية الحداثة إلى محرر لوثيقة نهايتها مثلما هو الشأن عند فايتموG.Vaittimo ومن معتبر إياها مجرد خطاب بحسب كاريلوM.M.Carrilho ومن واصف لها بالضجر والقلق كما يكون ذلك مع تايلور C. Taylor إلى معدد لتناقضاتها مثل كونبايتون إلى باحث عن كيفية تجاوزها إلىمابعدها كما هو الحال عند ليوطارد مثل هذه المواقف الفلسفية تضعنا أمام تساؤل مزدوج الأوجه:

1- الوجه الأول فيه نظري يبحث عن المعنى الأساسي للحداثة والتحديث ويتنطق المفهوم من خلال بنيته ونمط عمله ومتتبعاته الفكرية وفي هذه النقطة يكون البحث منصبا عن الأصل والتكون للمفهوم أي مفهوم الحداثة ورصد تطوراته ومدلولاته التي رافقت مسار تشكله وتحوله عبر مراحله التاريخية.

2- الوجه الثاني أقرب مايكون إلى البعد الوجودي الذي يكون فيه التساؤل مصيريا[2]. من منظور فلسفي كذلك تعد الحداثة نفسها منحصرة بين بعدين، ليس من اليسير التخلص من أحدها وهما معا يشكلان ماهية الحداثة، يعتبر البعد التاريخي ذو دلالة حاسمة في تحديد مسارات البشرية وتعيين الحقب التي ميزت التطور والتقدم في مختلف المجالات كما يعتبر البعد المعياري أساسا في تصنيف الحداثة تاريخيا ولكن من دون معيار تاريخي سواء في وصف الإنسان الفرد أو المجتمع أو الدولة أو عصرا من العصور أو فرعا من فروع المعرفة أو فنا من الفنون أو لغة من اللغات[3].

---

[1] _ Hicham charabi , le méopatriarcat , édition , mercùre de France , paris , 1996 p 46 .

[2] _ فتحي التريكي و رشيدة التريكي ، فلسفة الحداثة ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، 1992 ، ص 5 .

[3] _ د . عبد الوهاب المسيري ، و د. فتحي التريكي ، الحداثة وما بعد الحداثة ، دار الفكر ، دمشق ، 2003 ، ص 15 .

ومن هنا يكون الخطاب الحداثي إنطلاقا من البعد المعياري متخذا صبغة تحديثية، مرجعا لآنية الراهن ومتوجها صوب المستقبل وهو خطاب ساهم عالم الإجتماع و الفيلسوف سويا في الترويج له بحديثهم عن التنميط وسيطرة النماذج الكمية على المجتمع وعن التسلعوالتشيؤإنه في الحقيقة خطاب من الإنسان للإنسان ولكنه ما لبث أن تنزع ثوبه الإنساني لصالح الآلة التي صنعها الإنسان لنفسه ،فصار شيئا أمامها وأراد أن يكسبها، ووجه إلى الحد الذي فكر ويعمل جادا في منحها شيئا من الطبيعة ومن روحه وبكلمة واحدة بعضا من إنسانيته[1].

يرى المسيري حسب فتحي التريكي أن خاصية التقنية التي غالبا ما يؤكد عليها المفكرون الحداثيون، هي نتاج نداءات العقل الغربي الذي مافتئ منذ عصر النهضة يطور خطابات داعية إلى تبني التقنية وجعلها وسيلة للسيطرة على الطبيعة وتجديد مناهج العلم لتحقيق هذا الغرض في فهم الطبيعة وإخضاعها، ومسألة التقنية يقول هيدغر أنها« مسألة الرابط الذي يحدث فيه الإنكشاف و الإختفاء وحتي كينونة الحقيقة ذاتها»[2]

إن من يعرف الحداثة من بعدها الفلسفي فيرى بأنها« مجموعة من العمليات التراكمية المتنوعة » فهي إذن ليست عملية محددة تنبثق دفعة واحدة، وإنما عمليات متتالية، ومنهم من يقول بأنها محو القدسية على العالم أو يرى بأنها العقلنة أو قطع الصلة بالتراث[3].

التباين في تحديد مفهوم الحداثة يجعل من الصعب الوقوف على تحديد دقيق ومضبوط لمفهومها فهي على حد قول رضوان جودة زيادة تدخل ضمن المفاهيم المستعصية على التعريف و التحديد الرافضة لكن نمذجة و المصنفة بعدم القابلية والقدرة على قبض مفهوم ناجز وجاهز لها[4].

---

[1] _ د. عبد الوهاب الميسري و د.فتحي التريكي ،الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق ،ص 15.

[2] - مارتن هيدغر، التقنية الحقيقة، الوجود، ترجمة محمد سبيلا، وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء بيروت ط1، 1995م، ص 83.

[3] _د.رمزي أحمد عبد الحي، التربية ومجتمع الحداثة وما بعد الحداثة.

[4] _ رضوان جودة زيادة ، صدى الحداثة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، 2003 ، ص 17 .

كما أنها تمثل مفارقة تتمثل في الإستعمال المكثف لها، وسعة إنتشارها في الأوساط الثقافية و السياسية و الإعلامية من جهة وغموضها والتباسها وتعدد مدلولاتها من جهة أخرى[1]، هذه الميزة تدفعنا إلى الإعتماد على المفاهيم الأساسية و الملامح العامة في التعامل مع المفهوم بغية الوصول إلى إستخلاص المعاني الإصطلاحية التي أخذتها وكانت محل توافق بين مختلف تيارات الحداثة التي شملت كل مجالات الحياة فكرا وعقيدة وثقافة وأدبا وسلوكا وقيما مستأنسين ببعض من التعريفات و المفاهيم التي قام بها بعض الفلاسفة و المفكرين كمنطلق للوصول إلى الغاية وهي الوقوف على تصور عام وشامل يجسد معاني الحداثة، كما وضعت وإستعملت الحداثة كما عرفها عالم الإجتماع و الفيلسوف الفرنسي جان بودرياز، في أبسط معانيها أنها ليست مفهوما سوسيولوجيا و لا مفهوما سياسيا و ليست بالتمام مفهوما تاريخيا بل هي نمط حضاري خاص مع النمط التقليدي، أي مع كل الثقافات السابقة عليه أو التقليدية[2]، بينما يبدأ هيغل حسب هرماس بإستخدام مفهوم الحداثة في سياق تاريخي ليشير إلى القرون الثلاث السابقة لإكتشاف العالم الجديد لإكتشاف عصر النهضة و الإصلاح[3]، ويذهب محمد أركون في عرض التفريق بين التحديث و الحداثة بأن الحداثة موقف الروح أمام كل المناهج التي يستخدمها بالعقل للتوصل إلى معرفة ملمومة للواقع[4].

فالحداثة هي النمط الحضاري الذي وصلت إليه المجتمعات الغربية نتيجة تطورات متعاقبة شملت جميع المستويات و الوعي الذي صاحب هذا التطور، يقول محمد سبيلا:«إذا كانت روما هي المفرغة الأولى للحداثة، فإن هذه الأخيرة يحكم طبيعتها الإنتشارية قد سارت بعد ذلك بالتدرج إلى ألمانيا و فرنسا وإنجلترا، ويمكن اعتبار أوربا الغربية مسقط رأس الحداثة الأوربية التي أخذت تكتسب بالتدريج بعدا كونيا وتتخذ بالتالي صورة حديثة مرجعية[5].

---

[1] _ عزالدين الخطابي، أسئلة الحداثة و رهاناتها في المجتمع و السياسة و التربية منشورات الإختلاف. ط 1 2009، ص 15.

[2] _ جان بودربار ، الحداثة ضمن الحداثة وانتقادتها ، نقد الحداثة من منظور غربي ، إعداد محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالى ، دار توبقال للنشر ، ط1 ، 1996 ، ص 105 .

[3] _ فاطمة الجيوشي، القول الفلسفي للحداثة، منشورات وزارة الثقافة سورية، د. ط ،1995، ص 13.

[4] _ محمد أركون ، تحديث وليس حداثة ، ضمن الحداثة ، إعداد محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي ، دار توبقال للنشر ، المغرب ، ط1 ، 1996 ، ص 105 .

[5] _ محمد سبيلا، الحداثة و ما بعد الحداثة، دار توبيقال للنشر الدار البيضاء، المغرب ط 1، ص 12.

إن للحداثة طابع نقدي، فهي عملية تجاوز و إنفصال دائم تشير إلى عصر جديد، إلى عهد التقدم غير محدود و تحرر تدريجي للإنسان تجاه مكاسب التراث و التقليد[1].

فإذا كان مبدأ الحداثة هو القطيعة المستمرة فهي "مشروع لم ينجز" حسب تعبيرهابرماس وقد عبر محمد أركون عن هذا المعنى بقوله إنها"بث الحيوية في التاريخ، إنها تفي الحركة و الإنفجاروالانطلاق"[2]. وبهذا المعنى تكون الحداثة قبل كل شيء هي قدرة الانفصال ، إنها إنتقاد وقطيعة، وهي ليست إبتعاد عن الآخر بقدر ما هي ابتعاد عن الذات إنها ما تتنكر لذاتها وتنفصل عنها[3].

إن الطابع النقدي و الحركي للحداثة يجعل ضبط وتحديد مفهوم نهائيلها أمرا غير ممكن لأنها تشير إلى مسيرة غير منتهية وغير تامة الإنجاز وهذا الذي عبر عنه عبد الله العرويفي كتابهIslam et modernité في مقاربته للحداثةالتي يلخصها في قوله "إذا كانت الحداثة بالضبط مسار عمليةلا نهايةلها، فكيف يمكن تعريفها؟"[4]

يرى علي حرب أن الحداثةليست مجرد دعوة أورسالة نبشر بها ولا هي مجرد استعراض لما أنجزه الفكر الحديث، إنها بحسب ما نفكر فيه ونضعه و من ثمة فهويرى أن كل تعريف لها يقع خلفها أوما قبلها أويشكل انقلاب ضدها.... فهي تجربةلا تكتمل ومشروع دوما قيد التأسيس[5].

ليست الحداثة مفهوما سوسيولوجيا ولا مفهوما سياسيا، و ليست بالتمام مفهوما تاريخيا، بل هي نمط حضاري خاص يتعارض مع النمط التقليدي أي مع كل الثقافات السابقة عليه أوالتقليدية فمقابل التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الأخيرة تفرض الحداثة نفسها على أنها شيء

---

[1] _ محمد سبيلا و بنعبد العالي، الحداثة و إنتقاداتها، نقد الحداثة من منظور غربي، دار توبقال للنشر الدار البيضاء، ط 1 2006، ص 29.

[2] _ محمد أركون، الإسلام و الحداثة، التبين العدد2-3 1990 ، الجمعية الثقافية الجاحظية ،ص 222.

[3] _ عبد السلام بنعبد العالي و محمد سبيلا ، نقد الحداثة من منظور اسلامي، دار توبقال للنشر الدار البيضاء، ط 1 2006، ص 90 .

[4] _ Abdallah Laroui ,Islam et modernité, edition découverte, Paris,1987, p 68 .

[5] _ على حرب، الممنوع و الممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي المغربي، الدار البيضاء المغرب،1995 ، ص 246.

واحد متجانس يتبع عالميا انطلاقا من الغرب ومع ذلك فهي تظل مفهوما ملتبسا يشير إلى تطور تاريخي وإلى تغير في الذهنية.

إن الحداثة، من حيث هي معطى متشابك تتلاحم فيه الأسطورة بالواقع واقع يتميز في كل المجالات، دولة عصرية، تقنية عصرية، موسيقى ورسم، وعادات وأفكار عصرية على هيئة مقولة عامة وضرورة ثقافية ومن حيث إنها نشأت عن بعض التحولات العميقة في التنظيم الاقتصادي والاجتماعي فهي تتحقق على مستوى العادات و طرائق العيش، وأنماط الحياة اليومية وقد بلغ أحيانا صورة من النزعة التحديثية، وبما أنها متحولة في أشكالها ومضامينها، في الزمن و المكان، فهي ليست ثابتة وغير قابلة للرجوع إلا كمنظومة من القيم و كأسطورة وبهذا المعنى يتعين كتابتها بحروف بارزة تماما قبل التقليد، وبما أنها ليست مفهوما يصلح كأداة تحليلية، فإنه ليست هناك قوانين للحداثة بل هناك فقط معالم للحداثة ليست هناك أيضا نظرية في الحداثة بل هناك منطق للحداثة و أيديولوجيا للحداثة ومن حيث أنها تعبر عن قانون أخلاقي للتغيير، فهي تتعارض مع التقليد، لكنها تحترس، مع ذلك، من كل تغيير جذري[1].

ثانيا: الحداثة السياسية

1- مفهوم الحداثة السياسية:

وتتمثل أساسا بما حدث من فصل بين دائرة الحياةالعامة الاجتماعية و الحياة الخاصة الشخصية وظهور الدولة الديموقراطية العلمانية التي يتم فيها التمييز بين المجال السياسي و المجال الديني.[2]

وسيادة الشعب من خلال ممارسة حريته داخل الدولة، فالحداثة في الداخل الأوروبي هيفرد حر مرجعيته العقل و المجتمع و المصالح المتبادلة بين أفراد أحرار ودولةقانون وضعي تمثل تحقيق العقل المطلق[3].يحاول حسن محمد شافعي إرساء تعريف الحداثة

[1] _ د. محمد سبيلا و د. عبد السلام بن عبد العالي، الحداثة الفلسفية (نصوص مختارة)، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، ط1، بيروت،2009، ص ص 231،232.

[2] _ محمد سبيلا، الحداثة و ما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر الدار البيضاء، المغرب ط 1، ص 64.

[3] _ فؤاد خليل، الفكر النهضوي العربي الانكسار العربي، دار الفارابي، لبنان، ط1 ، 2007 ، ص 172.

السياسية على تمييز أساسي بين الدولة القديمة والدولة الحديثة مؤكدا أن كلمتي قديم وحديث ليست لهما دلالة كرونولوجية* بل تشيران إلى البنية الأساسية للدولة بنية تتعالى على الزمن التاريخي يتضح إذن تعريف الحداثة السياسية يمر بالضرورة عبر تعريف الدولة الحديثة وهوما يمكن القيام به إلا بعد تعريف نقيضها أي الدولة العتيقة التي يقصد بها بارلي حسب حسن محمد الشافعي مجموعة بشريةمنظمة أو جماعة سياسيةتتوفر على الحاجيات الأساسيةللعيش وتتمتع بالاكتفاء الذاتي وذلك بغض النظر عن حجم إقليمها وسكانها وعلى النقيض منذ ذلك تتأسس الدولة الحديثة على كيان منقسم إلى عنصرين متمايزين الدولة بالمعنى الدقيق والتي تحيل إلى الفضاء السياسي من جهة و المجتمع بالمعنى الضيق و الذي يشكل ما يسمى بالمجتمع المدني منجهةأخرى ويؤدي هذا الانفصال بين الدولة والمجتمع إلى ظهور مجالين متمايزين مجال عامأي مجال الدولة ومجال خاص أيمجال مجتمع و بالموازاة مع ذلك يصبح للإنسان بدوره كيانين متكاملين فهومواطن منحيث كونه عضوفي الدولة وهوما يسمح له بالمشاركة في الحياة السياسية ومن جهة أخرى فهوفرد يتمتع بموجب هذه الصفةبالحريةالفردية التي تتيح له أن يعيش حياته الشخصية التي يمارس فيها أنشطته الخاصة وبالتالي فإن الفصل بين الدولة و المجتمع يتيح للإنسان الانفلات من فوضى الجماعة و التمتع بحقه في الوجود كفرد مستقل يتبين إذا أن مفهوم الحداثة السياسية يتأسس إلى الفصل بين الدولة و المجتمع وهوفصل تكون له انعكاسات على مستويين مستوى علاقة الإنسان[1] بالدولة وهو ما يتجلى في ظهور المواطن و مستوى علاقة الإنسان بالمجتمع و هوما يتجلى في ظهور الفرد وبذلكيتضح أن تعريف الحداثة السياسية باعتبارها إنفصال بين الدولة والمجتمع مجرد عنوان لمنظومة فكريةمتكاملة تتقاطع فيها مجموعةمن الثنائيات الدولة و المجتمع، المجال العام والمجال الخاص، المواطن والفرد، الحياة العامةوالحياة الخاصة.

تعتبر الحداثة السياسية أهمتجليات الثقافة الغربية والتي تجسدت في الانتقال من الدولة الدينية التي شهدتها العصور الوسطى في الغرب إلى الدولة القومية و التي أنتجت مقالات

كرونولوجية: وهي علم يختص بتقسيم الزمن إلى فترات تأريخ الأحداث Chronologie : science de temps ou des dates historique. موقع الأنترنت

[1] _ مجلة الحداثة السياسية، "إشكالية مفهوم" العدد 16954، 2009 ،ص 10.

الديموقراطية والليبرالية والمجتمع المدني والبرغماتية و العلمانية و التي تعبر أبرز آلياتها في هذا الشأن للحد من سلطة الكهنوت بسحبممتلكات الدولة من السلطة الدينيةلمصلحة المجتمع المدني، ومفهوم الحداثة السياسية لم يكن محل إتفاق بين الفلاسفة فقد رأى ميكيافيلي في السياسة عملا منزوع القيمة وأن الأخلاق والقيم الدينية ليس لها حظ في عالم السياسة كما جاء في كتابه الأمير[1]، إن التجريد الملازم بدولة السياسية من حيث هي كذلك، لا ينتمي إلا إلى العصور الحديث، لأن تجريد الحياة الخاصة، لا ينتمي إلى العصور الحديثة[2]، في العصور الوسطى كانت حياة الشعب حسب محمد سبيلا و حياة الدولة متطابقين فالإنسان هو المبدأ الواقعي للدولة... إن العصور الحديثة هي ثنائية مجردة، هي التعارض المجرد المفكر فيه، إذ الغالي المجرد للدولة تحت شعار الدستور والكيان الشكلي للفرد تحت شعار الملكية الخاصة هي السمات التي تميز البنية السياسية للحداثة.... تعرف الحياة السياسية نفسها بأنها تراتب متكامل من العلاقات الشخصية وإن هيمنة الدولة البيروقراطية إنما تنامت مع تقدم الحداثة.ليست فكرة الجمهوريةهي المدينة التي يحكم فيها الرجال الأحرار الرجال الأحرار،طوبائية أفلاطونية، أو ديموقراطية مؤجلةدائما، بل هي ديموقراطية ماثلة خارج المنظومات القائمة من فكريات ومؤسسات دولية، مهما ادعت هذه أنها تجسيد لها، إن الديموقراطية تعبير غير تنظيمي عنهوامش المعنى المتروكة خارج كل تنظيم مؤسسي. فهي تبني مجتمع الحريات مقابل مجتمع المصالح.

وإذاكان الثاني قد أثبت غلبته في مختلف أحقاب التطور الحضاري تحت وطأة التوازنات التي تفرضها صراعات المصالح، فليس ذلك إلا لأن الصراع المصالح يفترض كذلك حرية بلا حدود و لا ضوابط.

هكذا أفهمت الليبيرالية في الغرب الأوروبي و قد صاحبها تقييم سلبي، في حين أن الليبيرالية في أمريكا ثمنت الخروج عن المحافظة،و شارفت بعض مفاهيم اليسار الأوروبي. على كل حال فإن ثمة فهوة بين الحرية كمعنى وبين توظيفها السياسي و القانوني. فإن فيلسوف العدالة .... في أمريكا راولز حاول أن يستخلص للعدالة ما يشبه المبادئ الثابتة،

---

[1]_ مجلة الحداثة السياسية، "إشكالية مفهوم" ، مرجع سابق، ص 10.

[2]_ د. محمد سبيلا و د. عبد السلام بنعبد العالي، الحداثة الفلسفية (نصوص مختارة)، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، ط1، بيروت،2009، ص 234.

لكن دون أن يمنع ذلك من تعددية المفاهيم حول الخير أو الصالح العام حسب التعبير الإجرائي.

شكلت الدولة الاجتماعية معيارية مستقبلية للحداثة الديموقراطية، فإن العالمية تستقبل بسرعة مع الألفية الثالثة، إنزياح المعيارية نحوها، باعتبارها محل المحادثةالواقعية للكونية وبالتالي فإن الكوسموبوليتية* هي مآل السياسات الخارجية للدول إذ تصبح هي المنوطة بها سياسة الدول جميعها داخل العالم. وليست الكوسموبوليتية دولة العالم و لا تحتاج إلى أية صيغة لسيادة الشمولية، تنتقص من سيادات الدول المستقلة، بل تغدو هي حارسة السيادات الخاصة بالدول كمفردات مؤلفة لمجتمع الإنسانية[1]

إن إعلان استقلال الو.م.أ المتضمن مجموعة من الحقوق التي تحمل في رحمها الحداثة السياسية وهي حقوق أساسية سبق وأندعا إليها كل منجون لوك و منتيسكيو و تتمثل وظيفة الحكومة في ضمان هذه الحقوق تحت طائلة اسقاطها منطرف الشعب الذي يتمتع بحقوق مستقلة و متعالية على الدولة والسلطة، تأسست الحداثة السياسية في فرنسا على أنقاض التنظيمات الاجتماعية القديمة، النبلاء الكنيسةمما سمح بظهور المواطنين والفرد الذي يشارك مباشرة في الحياة السياسية الدولة لا تبقى منقطعة عن المجتمع وغير مكترثة بحاجياته فهي تهتم بمشاكله وتدعم مبادراته وجهوده عن طريق تزويده بخيرات وخدمات تكون رهن إشارة الجميع كما أنها تخفف من حدة اللامساواة والفوارق الاجتماعية بفضل مجموعة من ميكانيزمات إعادة التوازن وإعادة التوزيع حدا أدنى من الموارد للفئات الغير محظوظة وتمارس التمييز الإيجابي،من المعلوم أن التحولات الكبرى التي عرفها الغرب الأوروبي و التي مهدت لظهور الحداثةالغربية كانت تحولات ذات أبعاد متعددة يتداخل فيها الاجتماعي و الاقتصادي والثقافي و السياسي والديني إلى حد يصعب معه عزل هذه الأبعاد عن بعضها البعض وبمعنى آخر يمكن القول أن فكر وسلوك الإنسان الحداثي يحتكمان إلى إطار مرجعي يشكل كلا موحدا و يصعب التمييز فيه بين الفكر و السلوك في المجال السياسي وباقي المجالات الأخرى أي أن الحداثة تعبر عن انتقال من حالة للفكر إلى حالة أخرى

الكوسموبوليتية: كلمة يونانية تعني الأرض والسياسة للقومية تعبر عن مصطلح كارل ماركس وفريدريك نيتشه.

[1] _ مطاع صفدي، فلسفة الحداثة السياسية نقد الاستراتيجية الحضارية، مركز الانماء القومي بيروت، باريس، ط1، 2002، ص 341.

تتداخل فيها مختلف أبعاد حياة الإنسان تداخلا يكون فيه كل بعد مشروط بالأبعاد الأخرى بشكل تنطوي معه كل محاولة لعزل بعد عن الآخر على تعسف كبير لا يمكن أن يستساغ إلا لأغراض منهجية بحتة[1]، قد يصل الأمر بالبعض من الجمهوريين الحداثيون في أوروبا الغربية إلى حد الفصل القاطع بين القوميةوظيفة الدولة القائمة على بناء المشروع المدني وحده الذييتضمنه خيار المواطنة و جمهوريتها القائمة على الأحقية الإنسانية وحدها ذلك أنجواز المرور من الإثنيإلى المدني يضل مرهونا بانفتاح الهوية تلقائيا على الهوي النقدي يتوسط خيار مشروع الدولة على أن تهتم الدولة في صياغتها الحداثيون بما هي سيادة الشعب الحر على كافةشؤونها كما أرسى مبدعها كانط خاصة حسب عبارته الشهيرة على لسان مطاع صفدي " الواحد للجميع والجميع للواحد يقرون الأمر عينه الذي يغدوتشريعيا" فلا يترك أمر التشريع للحاكم وحده بالنيابةعن السلطةالغيبية المفارقة كما هوالحال قبل الثورة الفرنسية ولا يغدو التشريع محل عقد بين الحاكم والشعب تطبيقا لنظرية العقد الاجتماعي عند روسو بل يصبح التشريع مرادفا لسلطة الشعب على أحواله ومصيره العام متحدا بإرادته وحده فالحاكم ليس سوى منفذ المنتخب لهذه الإرادة ويستمد مشروعيته من إرادة ناخبيه هذهدائما، ليس ثمة عقد بين السائد والمسود فالدستور و القانون هما معا نتاج اتفاق الشعب مع ذاته والحاكم يخرج من هذا الشعب عندما يتم اختياره من قبل المؤسسات المشروعية القائمة.

إن الحداثةالسياسية عانت أصعب تجاربها التاريخية الرهيبة تحت وطأة السرديات الهوية تضمينية وخاصة في أوروبا في القرنين 19 و20 ولم يمكن فهم المتحد السياسي وانشاؤه منزاحا عن السلالية العنصرية،إلا بعد استهلاك ساحق للأنظمة الترميزية المصاحبة للقطيعات المعرفية وانعكاساتها التسويغية على وقائع الحروب العالمية الكبرى، التي أخذت في مجموعها الصيغة الأهلية لأنها كانت صراع تمييز والإقصاء فيمابينها بين العائلات الموصوفة بالمتقدمة على الإحتكار الكلي و الهوي الإنساني لصالح نموذج المتحد العنصري وقواه الطبقةالمسيطرة المتمسكةبخطابات هوية التصنيم القسوية هكذا يكتشف الفلسفي أن إشكاليةالعلاقة بين الأمة و الدولة واستباقية إحداهما على الأخرى قد استوعبتهاكليا مرحلة القوميات التي أذنت بتشكيل استقطاب جديد وراهن مع الخاصية الجمهورية المميزة لمواطنية

[1] _ مجلة الحداثة السياسية، "إشكالية مفهوم" ، مرجع سابق، ص ص 11،12.

من النوع الثالث وربما الأخير و الاختلاف كليا و هي مواطنية المدنية ودولتها المسماة بالجمهوريةالحقيقة أي تلكالدولة التي تنتهي إلى إلغاء التمايز بين الحاكمو المحكوم بناء على اضمحلال قانون السلطةنفسها وسيادة مبدئية المواطنة الحرة المؤسسة لمنهجية القومية الحداثية كعنوانتاريخي للمنعطف المنتظر نحو قيام صيغة المدنيةالوطنية، في اللحظة الراهنة من سيادة فلسفة المواطنة فإن التمييزوالتمايز يتشبث بالفوارق التقليدية والمتجددة بين الحضاري و المدني والحضاري هنا هي اللفظة المخففة التي تطلق على خانة الشعوب التي لا تزال أسيرة لثقافتها المتوارثة و المتشبثة بطقمسة هويةثبوتيةتعكس وجه الماضي وتدير ظهرها ضد الآتي[1] و في التصنيف العام فإن اتباعات السياسات الأقومية داخل المجتمع في الجنسية والتعددي في الانتماءات العرقية واللغوية و المجتمعية والمسمية بالمتحدية يواجه إشكالية الفصل و الإقصاء ضمن الوعاء الواحد[2].

و فيمايخص علاقةالسياسة بأنظمة الحكم فشروط تأسيس الحداثة ترجع إلى القرن 16 حيث بدايةالتركيز على قدرات الإنسان الذي حل محل رجال الكنيسة والكهنوت فنادى ديكارت بقوله لا يمكن أنيوجدالأنا إلا إذا كان يمارس عملية التفكير وإلا لا فرق بينه وبين الكائنات الأدنى، و هذا غاليلي الذي تمكن من إقتحامالتابوالديني القائل أن الأرض هي مركزالكون ليثبت بأنها ليست كذلك فأحرقته الطبقة السياسية الإقطاعية المعادية للحرية مدعمة بطاقمها من رجال الدين و هذا المصطلح الديني المتنور، لوثر يهاجم المبادئ الكاثوليكية ليعلن إصلاحه المشهور هذا إضافةإلى تعدد الإكتشافات العلميةوظهور آلةالطباعةوالدعوة الملحة إلى ضرورة تحرير الإنسان لكن و بالإجماع تعتبر مرحلة القرن 18 مرحلةبناء الأسس الفلسفية للحداثة هذا وقد لعبت الثورة الفرنسية دورا مهما في تقويض الأسس الكنيسة المبنية على أساس مشروعية الدستور واحترام حقوقالإنسان، لصالح جذور الحداثةوذلك بتأسيس الدولة البورجوازية الحديثة المسماة بالدولة المركزية الديموقراطيةالمبنية على أساس مشروعية الدستور واحترام حقوق الإنسان، وتركيز الحداثة على الدولة الحديثة يجب أن تبنى على أساسيات المؤسسات القانونية وحق المواطنة والتعبير واحترام الحقوق

---

[1]_ مطاع الصفدي ، فلسفة الحداثة السياسية نقد الإستراتيجية الحضارية ، مركز الإنماء القومي بيروت ، باريس ، ط1 ، 2002، ص ص 363 ، 366 .

[2]_ مطاع صفدي، فلسفة الحداثة السياسية نقد الاستراتيجية الحضارية، مرجع سابق، ص ص 369،370.

والواجبات، فأصبحا الفرد يتمتع بكيانه المستقل الذي أصبح يميزه عن الحياة العامة، وهذايدل على تأسيس مشروعية الفصل بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي الذي من أهم ميزاته التمتعبالحرية الشخصية التي تعني احترام المسؤولية[1].

يرى عدد من الباحثين أن الحداثة بقية محكومة بقوانين و قواعد المكان والزمان التي لم تمكنها من أن ترقى إلى مستوى نمط العيش أوالوجود الحداثي بل ضلت مجرد فكرة مجردة يحكمها التوجه الرومنسي الطامع لتحقيق فكرة التقدم والتطور اللتان تعتبران بمثابة أهم ركائز الايديولوجية البرجوازيةولكنها لعبت الدور المرحلي المنوط بها في التصدي للتابو الفكري الإلهي والكنيسي و الدعوة للرقي بالفكر البشري باعتماد قدراته الذاتية هذا وقد لعبت الثورةالفرنسية دورا مهما في تفويض الأسس الكنيسية والتقليدية التي تجذرت في المجتمع التقليدي لصالح تجذير الحداثة وذلك بتأسيس الدولةالبورجوازية الحديثة المسماة بالدولة الديموقراطية، هذادون أن ننسى تركيز الحداثة على أنالدولة الحديثةيجب أن تبنى على أساسيات المؤسسات القانونية وحق المواطنة والتعبير واحترام الحقوق والواجبات و قد أفرزت المرحلة الثورة الصناعية دعمت الحداثة وعملت على حمايتها وتطويرها.

إن البورجوازية حسب محمدسبيلا حينما استولت على السلطة قد وضعت حدا للعلاقات الإقطاعية والعاطفية وحطمت دون رأفة الصلات الإقطاعية المزخرفة التي تربط الإنسان ولمتبقي على صلة بين الإنسان والإنسان إلا المصلحة الشخصية العادية.... ولقد أحلت مكان الحريات العديدة التي كلف تحقيقها ثمنا غاليا، هذه الحريات الوحيدة القاسية التي لا تعرف معنى الرحمة والمنفعة ألا وهي حرية التجارة وأبدلت الاستثمار المغطى بالأوهام السياسية والدينية، و لقد انتزعت البورجوازية عنسائر المهن و الأعمال المعتبرة من ذلك الحين محترمة المنظور إليها بشيء منالرهبةوجعلت من الطبيب والمحامي و الكاهنوالشاعر ورجل العلم شغيلين مأجورين لديهم، ولقدمزقت البرجوازية عن العائلة حجابها العاطفي وأحالت العلاقات العائلية إلى علاقاتماليةصرف وتجتاح البرجوازية الكرةالأرضية بأسرها تحثها الحاجةإلى الأسواقالجديدة دائما لينبغي لها أن تنفذ إلى كلمكان وأن تقيم في كل مكان

[1] _ محمد بوجنال، الفلسفة السياسية للحداثة وما بعد الحداثة، مؤسسة ديموبرس للطباعة والتجارة، بيروت، 2010، ص 101 .

وان تخلف في كلمكان مواصلاتها[1]، إن الصناعات القومية القديمة قد دمرت أوهي على وشك الدمار وتحل محلها صناعات جديدة يصبح ادخالها مسألةحيويةبالنسبة إلى سائر الأمم المتمدنة صناعات ما عادت تستعمل موادا أوسلعة وطنيةبل مواد أوليةآنية من البلدان الأكثر بعدا بينما منتجاتها لا تستهلك في البلد نفسه فحسب بل في سائر أرجاء الكرةالأرضية إن حاجات جديدة تورد مكان الحاجات القديمة التي كانت المنتجات الوطنيةتكيفها.

وتجر البرجوازية عبر الإتقانالسريع لأدوات ووسائل الموصلات حتى الشعوب تهزمسائر أسوار الصين وتجبر البرابرة الأشد عداوة للأجانب على الاستسلام وانها تجبر سائر الأمم والموت وعقاب وعصيانها، ولقدأخضعت البرجوازية الريف للمدينة، لقدخلقت مدنا عظيمةوقد زادت بصورةمفرطةسكانالمدن على حساب سكان الأرياف وبذلك انتزعت قسما كبيرا من السكان من بلاهة حياةالحقول وكما انها أخضعتالريف للمدينةوالأممالمتوحشة أونصف المتوحشة للأمم المتمدنةفقد أخضعتبلاد الفلاحين لبلاد البرجوازيين و أخضعت الشرق للغرب وتقتضي البرجوازية أكثر فأكثر على تشتت وسائل الانتاج و الملكية و السكان لقد كتلت السكان ومركزت وسائل الانتاج وجمعت الملكية في عددقليل من الأيدي وكانالتمركز السياسي هو النتيجة المحتملة لهذهالتبادلات، إن المقاطعات مستقلةمتحدة بعضها مع بعض على الأكثر لها مصالحها وقوانينها وحكوماتها وتعريفاتها الجمركية المختلفة قد اجتمعت في أمة واحدةفي مصلحةوطنيةطبقية واحدة وراء جيل جمركي واحد و لقد خلقت البرجوازية منذ صعودها إلى العرش الذي لم يمضي عليه قرن واحد قوى منتجة أكثر عددا مما خلقت سائر الأجيال الماضية[2].

إن الحداثة في نظر محمد بوجنال هي ذاك النظام العقلاني المتفتح عن المجهول و المبني على مركزية ذات الإنسان و حريته و مسؤوليته و هي وفق هذا التحديد تعتبر نظاما لا نهاية له تتنوع أشكاله في التاريخ وفق الشروط و الحاجيات المادية وتحديد معنى الحداثة بالشكل ذاك يعني قولنا أن الفلسفات السابقة عن الحداثة الرأسمالية هي فلسفات ذات طبيعة

[1]_ محمد بوجنال ، الفلسفة السياسية للحداثة ومابعد الحداثة ، مؤسسة ديموبروسللطباعةوالتجارة، بيروت ، 2010 ، ص ص 102 ، 103 .

[2]_ محمد سبيلا و د. عبد السلام بنعبد العالي، الحداثة الفلسفية (نصوص مختارة)مرجع سابق ط1، بيروت،2009، ص ص 239،241.

ميتافيزيقية بفعل بنيتها المجتمعية الإقطاعية تؤمن بأن هناك قواعد وانظمة مطلقة تنظم و تحكم الكون هي النظام الإلهي الذي لم يترك للإنسان مجالا للاجتهاد و الإبداع سوى إلزامه على اكتشاف السر ذاك بواسطة الكتب المقدسة ووسائل وأحاديث الأنبياء وبالتالي الخضوع للقوانين الميتافيزيقية[1].

[1] _ محمد بوجنال، الفلسفة السياسية للحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، صص 99 ، 100 .

الفصل الثاني
موقف علي أومليل من الحداثة

تمهيد:

يتفق جل الكتاب والمفكرين المغاربة الدين اهتموا بمسالة الحداثة على عدم وضوح هذا المفهوم بشكل يجعله قابلا للتحديد و لعلى من بين المفكرين المغاربة الدين اهتموا بهذا نجد المفكر المغربي " علي أومليل " الذي يعد واحد من فلاسفة المغرب العربي لهم اهتمام خاص بالتراث العربي و يتضح هدا الاهتمام من عناوين كتبه مثل :" ابن خلدون " " التراث و القطيعة " ، " دراسات نقدية في الفكر المعاصر " ، عدا كتب أخرى باللغة الفرنسية وعلي اومليل هو أستاذ الفلسفة في كلية الآداب و العلوم الإنسانية في جامعة محمد الخامس بالرباط ، وكما يرأسجمعية حقوق الإنسان في المغرب ، وكان قد حاز على الدكتوراه من جامعة السريون الفرنسية العريقة.[1]

ينتمي " علي اومليل " إلى الجيل الأول الذي ساهم في تأسيس الدرس الفلسفي الجامعي في المغرب ، انخرط في تدريس الفلسفة في كلية الآداب منذ مطلع الستينات ، و إذا كان من المعروف إن الرجل مقل في إنتاجه حيث لن تظهر أثاره المطبوعة إلا في نهاية السبعينات و ذلك منذ نشره الأطروحة الجامعية عن ابن خلدون باللغة الفرنسية سنة 1977 تحت عنوان " الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون " ،فقد توالت مصنفاته بعد ذالك محافظة على طريقته الخاصة في البحث و التأليف ، لقصد انه لم ينشر في حدود هذه اللحظة سوى مصنفات لا يتجاوز عددها عدد أصابع اليد وقد صدت هذه المصنفات متتالية كما يلي : الإصلاحيةالعربية و الدولية القطنية 1985 ، التراث و التجاوز 1990 ، في شرعية الاختلاف 1991 ، السلطة الثقافية و السلطة السياسية 1996 ، مواقف الفكر العربي من المتغيرات الدولية الديمقراطية والعولمة 1998 [2] .حيث لا تخرج اهتمامات " علي اومليل " عن الإطار العام الذي تبلورت باقة أفكارالعروي و الجابري و اختياراتهما ، نقصد بذلك زوال التراث و زوال الحداثة في الحاضر المغربي و العربي ، يشتغل " علي اومليل " بموضوع التراث ،بقراء ابن خلدون و ابن رشد كما

---

[1] – فرحان صالح ، هموم الثقافة العربية . منشورات دار الحداثة للطباعة و النشر و التوزيع. ش.م.م . بيروت . لبنان. ص : 229 .

[2] – كمال عبد اللطيف،أسئلة، الفكر الفلسفي في المغرب ، المركز الثقافي الوطني ، ط1 ، 2003 م ، ص : 109 .

يقرا إشكالات الفلسفة الإسلامية ، لكنه يواجه في الوقت نفسه إشكالات الفكر العربي المعاصر مظهرها السياسي وهو يقرا هذه الإشكالاتالأخيرة انطلاقا من تمرسه بقراءة نصوص و أسئلة الحداثة السياسية كما تبلورت في التاريخ الأوروبي ابتداء من القرن 17 . و في هذا الإطار يتحدد مجال حركة فكره و مجال بنائه لنصوص و مواقف تلتقي و تتقاطع مع اهتمامات من سبقوه في إنتاج نصوص بحثت و تبحث في القضايا نفسها ، نقصد بذلك كما اشرنا أنفا قضية الموقف من الظواهر النصية التراثية و إشكاليةاستيعاب المنظور الحداثي في الفكر و السياسة و المجتمع[1] ويعمل " علي اومليل " بوسائل النقد الفلسفي عل التفكير في الموضوع نفسه مستندا إلى المرجعية التاريخية ومدعما الاختيارات في الفكر و أساليب في المقارنة تتوخى أهدافا واضحة ومعلنة ، تتوخى التفكير في كيفية الانخراط في الأزمنة الحديثة بجوار إنسانية كانت ومازالت تبحث عن قواسم مشتركة لصناعة تاريخ ومستقبل مشترك و يعالج " علي اومليل " مواضيع عدة تخص مجالات الحياة السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية وحتى الفكرية و الفلسفية ولا يمكن فهم المباحث التراثية هذه إلا في علاقتها بإشكالية التفكير في السلطة الثقافية ولا يمكن معرفة فضاء الجمع بين التفكير في هذه السلطة في علاقتها بمقارنة عينات و نماذج هامة من قارتنا التراثية إلا ضمن مشروع اكبر هو مشروع الدفاع عن الحداثة السياسية و " علي اومليل" يعالج هذه الإشكالية بكيفية تقتضي أولا عرض موقفه من الحداثة الفلسفية و الحداثة السياسية.[2]

[1] –كمال عبد اللطيف ،أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب،مرجع سابق،ص113.

[2]– مرجع نفسه ،ص118.

أولا : الحداثة الفلسفية عند علي أومليل

يحاول " علي أومليل يدافع عن المثقفين من جهة و أن يقنع أهل الحل و العقد في بلاده من جهة ثانية . فان قبولهم الفكر الجديد لا يهدد بضرورة النظام القائم به و العكس صحيح إذا من مصلحتهم يفيدوا منه في تجديد بنائه[1].ومن هذا يتضح لنا أن " علي اومليل " يحاولأن ينزع الفكرة السلبية للمثقفين نحو الفكر الجديد و يحاول أن يقنعهم بأنه من شانه أن يكون في مصلحتهم وقصد تدعيم موقفه المدافع عن الحداثة يؤكد " علي اومليل " على إعطاء مثال الألمانلأنه يغري بالمقارنة في ما يخص حالة كتاب الالتزامين ، و المقارنة التي نعنيها هنا لأي ضرب من ضروب التشابه بمقدار ماهي حافز على قراءة خاصة للأخر و هذا قصد توسيع أفق رؤية الذات و المثال على ذالك ، و الفلاسفة الألمان حسب " علي اومليل " وهم يدقون أبواب الحداثة عبرواأكثر من غيرهم عمى تنطوي عليه هذه الأخيرة من إشكال و مفارقة ، و يعطي " علي اومليل " مثلا على ذلك بقوله حين تكون الحداثة صورة في الفكر المجرد أكثر منها حقيقة قد تحققت في تنظيم واقع الاقتصاد و الاجتماع و السياسة ،أو حين لا تكون هذه الحداثة من القوة بحيث تمتد شرعيتها من ذاتها و إنما تضطر إلى تسويات مع الماضي ولو باسم جدلية التجاوز ،أو حين تتضخم ذاتية المثقفين تضخما يفصلهم عن واقع لا يتحكمون فيه ، فتقوم مداولتهم الوهم مقام تحكمهم في مجرى الأمور ،أو حين ينظرون للاستيطيقا * ،أو نظرية التعبير الفني ، و يجعلونها معلمة الحداثة . كل هذه الأوضاع خيرها ووضعها المفكرون الألمان[2] .وهي تدور حول إشكالية الحداثة وهي إشكالية كتابنا " الالتزامين " مع فارق القياس و يؤكد " علي اومليل "هنا إن كتابنا المحدثين قد عاشوا إشكالية الحداثة اكبر مما عبروا عنها على مستوى التصور المحدد [3]، ومن هنا يتضح لنا أن " علي اومليل " يضع مقارنة بين الألمان و العرب في قضية الالتزام ، ويؤكد على أنها قراءة للآخر و يبين لنا الإشكالية التي وجهها الألمان و يقارنها مع إشكالية كتابنا الالتزامين وبهذا

[1]_علي أومليل،السلطة الثقافية والسلطة السياسية،مركز دراسات الوحدة العربية ،ط2،بيروت،1997، ص231.

[2]_علي أومليل،السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مصدر سابق، ص233.

[3]_ مصدر نفسه، ص ، 232.

فالأجدر بالمفكرين إعادة النظر في المنطق الذي تأسست عليه الحداثة حسب "علي اومليل " منذ القرن الثامن عشر . وفي المفهوم الحديث للعقل ساء كان موضوعه العلم الدقيق أوالخلاقأو السياسة ، وبهذا أصبح علم الطبيعة هو نفسه موضوع بناء العقل الحديث و أداته ، و علم الطبيعة بالمعنى الذي تحدده العصور الحديثة لم يكن مصدرا لاكتشافات مذهلة ولسيطرة الإنسان على الأشياء و تطويرها لتخفيف التقدم و الازدهار وحسب ،وإنما كان نموذجا لما ينبغي أم تكون عليهمنهجية المعرفة . بل نموذجا للعقلانية عموما ،فالإدراك الجديد الذي اتساع الكون و امتداد الزمان و المكان جعل الفكر يعي هذه القوة الجديدة التي أخذت بها في ذاته[1] و هنا نجد " علي اومليل " يوضح الخطاء الذي وقع فيه الألمان و يحاول أعطاءالأولوية للمفهوم الحديث للعقل و النظر في المنطق الذي تأسست عليه الحداثة ،أما في ما يخص الجانب العقلي فبنائه حسب " علي اومليل " فلقد أعيد بناء العقل ، و هو بناء يقوم على مفهوم حديث للطبيعة ، فالطبيعة ليست مستقلة وحسب ،أي تتبين عليها موضوعية المعرفة و دقة القوانين . بل هي خلاقة ، و حسب " علي اومليل " هذا ما يميزه عن مفهوم تقليدي للطبيعة اعتبرها دائما مخلوقة ، كما انه هو ما ينبني عليه تصوران فالأول هو أنها مسخرة لإرادة إلهية لا سبيل إلىالمعرفة كلها. فالقانون الإلهي وحدة حق ولا حقيقة للقانون الطبيعي ،إما التصور الثاني ذهب أصحابهإلى انه إلى جانب القانون الإلهي هناك من الناحيتين النظرية و العلمية دائرة خاصة للقانون الطبيعي لها استقلالها النسبي[2].وبهذا هي في متناول العقل البشري ،فأقصىما يمكنتحقيقه هو استقلال نسبي للطبيعة و في حدود ماهو في متناول العقل البشري ، و في كلا التصورين السابقين فان الطبيعة مخلوقة حسب " علي اومليل " . في حين انه معيتأسيس العلم الحديث قد تغير مفهوم الطبيعة إذأنها مستقلة تماما. ليس هناك ما وراءها، وهي خلاقة أيضا ، و منها شمولية القانون الطبيعي حتى فيما يخص الإنسان و مجتمعه ،ليس على النحو الذي قديما بل بالمعنى الذي أصبحت تقوم عليه القوانين الطبيعية حتى بما يتعلق بمعرفة المجتمع و تنظيمه . و إن مناهج العلوم الطبيعية

---

[1]–علي أوملبل،السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مصدر سابق ،ص ،233.

[2]_المصدر نفسه،ص، 234.

أصبحت هي القدوة في تأسيس ما سوف يسمى بالعلوم الإنسانية[1] و منه فان " علي اومليل " يوضح لنا إن العلم الحديث غير مفهوم الطبيعة فلا يوجد ما وراءها و بالتالي فهي خلاقة حسب " علي امليل " . فلقد عممت العقلانية الطبيعية لتشمل النظام الاجتماعي . وهي تعميم يتعلق بما ينبغي أن يكون نموذج بناء هذا الأخير فالعقلانية واحدة ، سواء تعلق الأمر ببناء المعرفة العلمية بالطبيعة أو ببناء المعرفة العلمية بالمجتمع . ومن هنا مفهوم الحق كأساس للعلاقات الإنسانية و لنظام المجتمع و الذي يعني أولاأن هناك وضعا طبيعيا للإنسان قد حرف أو فوق نتيجة لغرض نظم جائزة كالعبودية أو نظام الاستبداد أو التعاون بين البشر[2] ومن هنا يتضح أن " علي اومليل " يوضح لنا أن العقلانية الطبيعية شملت حتى النظام الاجتماعي ، ويؤكد على أن العقلانية هي واحدة في المعرفة العلمية للمجتمع ، و من هنا يؤكد " علي اومليل " إن هذه كلها منافية للحقوق الطبيعية للإنسانفإعادةإقرار الحق الطبيعي هو في تصور دعاته حسب " اومليل " هو بالإنسانإلى الوضع الطبيعي لا بنضر معتقديه سنده العلمي أيضا لان القانون الطبيعي واحد في الطبيعة و المجتمع من هنا مفهوم الحق عند القائلين بالحق الطبيعي ، فهو يعني قانونا علميا كما يعني ماهو حق طبيعي للإنسانيتأسس عليه نظام القيم الاجتماعية وكلا المعنيين يسمدان من العلم أو ما اعتقد انه كذلك حقيقتهما و شرعيتهما[3] ومن خلال هذا يتضح لنا أن " علي اومليل "يؤكد على أن القانون الطبيعي واحد في الطبيعة و كذلك في المجتمع بمعنى نفسه فحسب " علي اومليل " أن الكتاب الحديث حمل دعته بناء على وعيه بجدة العصر و بالإنسان بالتقدم ،وان الحاضر إنما هو انتظار متجه نحو المستقبل ،أكثر ما هو مربوط إلى الماضي ، و إن التاريخ هو مختبر لصناعة المستقبل ، ومنه يكفي إن نورد هذا النص المهم لكاتب من القرن الثامن عشر وهو دلامبير و الذي كان هو المشرف على مشروع الانسيكوبيديا* لتبيين أصداء هذا كله . و إذا نحن نظرنا بعين خاصة إلى منتصف هذا القرن أي القرن الثامن عشر والى ما يجري فيه من أحداث

[1]_ مصدر سابق ،ص، 235.

[2]–علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية،مصدر سابق،ص ،235.

[3]– المصدر نفسه،ص ،236.

تهزنا ،أو على الأقل شغلنا .وإذا نحن تدبرنا أخلاقنا و أعمالنا ، بل الأحاديث التي نخوض فيها ,فسيكون من الصعب إلا نلمح ما حصل في أفكاري من تغيير من شانه نظرا إلى سرعته أن يؤدي إلى تغييرات اكبر[1] ومنه يتضح لنا أن " علي اومليل " يؤكد أن التاريخ هو الذي يصنع المستقبل ،بالإضافةإلى انه يعطي لنا مثال عن الكاتب دلامبير المشرف على مشروع الانسيكوبيديا و يؤكد على ان القرن الثامن عشر حمل في لواءه مختلف الأعمال التي قدت إلى التغيير و التطور . وحسب "علي اومليل " فان قرننا هذا أي القرن الثامن عشر قد سمى نفسه و عن جدارة قرن الفلاسفة [.......] وان علوم الطبيعية لتصنيف مكاسب جديدة يوم بعد يوم [.......] وهو ماتحقق في النظام الحقيقي للعالم [.......] فمن الأرضإلى الزحل ومن تاريخ السموات إلى تاريخ الحشرات ، وكل العلوم الأخرى قد تغيرت و بالتالي [.......] إن ابتكار و ممارسة طريقة جديدة في التفكير الفلسفي، و الحماس التي تثيره فينا الاكتشافات الجديدة وارتفاع مستوى تفكيرنا ونحن نرى مشهد العالم ، كل هذا نتج منه غليان هائل للأفكار [.......] مثل السيل الجارف الذي حطم الحواجز[2] و من هنا يتضح لنا أن " علي اومليل " يسمي القرن الثامن عشر بقرن الفلاسفة ويبين لنا التطور الذي حصل عبر هذا العصر من تحول من العلوم و ابتكارات و تطور في التفكير الفلسفي و مختلف الاكتشافات الجديدة و التطور الذي عرفه التفكير عبر العالم .....وهكذا من العلوم الدنيوية إلى أسسالوحي، و من الميتافيزيقا إلى موضوعات الذوق، و من الموسيقى إلىالأخلاق،و من حقوق الأمراءإلى حقوق الشعوب [.......] و باختصار فان كل ما يهمنا كثيرا أو فليلا قد وقعت مناقشته و تحليله،أو على الأقل وقع تحريكه. لقد القي نور جديد على بعض المسائل ،في حين أن مسائل أخرى قد لفظا الغموض من جديد ، و كل هذا كان نتيجة للغليان العام للأفكار ، مثل ذلك مثل المد و الجزر في المحيطات ،فحو يلقي في شاطئأشياء و يحمل معه أشياءأخرى[3]

* الأنسيكوبيديا : هي كلمة يونانية الأصل تعني دائرة أو نظام كامل للمعرفة .

[1]– المصدر نفسه،ص ،237.

[2]_ علي أومليل ، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مصدر سابق ، ص، 237.

[3]_ نفس المصدر ،ص ، 237.

ومن هنا يوضح لنا " علي اومليل " مدى التطور الذي حصل عبر العصر من تقدم و تحول في مختلف المجالات في العلوم و مواضيع الجمال و الحقوق ، فهناك ما تم تحليله و التطرق إليه و مناقشته و مالم يتم التطرق إليه وهذا نتيجة حتمية للأفكار ، ومنه فان "علي اومليل " يرى أن هذا الخطاب الحديث في التاريخ عن التقدم عن الحقائق التي يصنعها العلم عن الاتساع المتزايد و اللام حدود للعالم ، ترتب عليه وعي جديد للمثقف بذاته بمهنته و بدور الذي استقر عند المثقفين منذ بدايات العصور الحديثة هو أن الحداثة يصنعها العلم أساسا ، و منه فعلى الكاتب أن يعتمد على معطياته في صياغة الحقائق ، و لكن عليه إن يحقق الحداثة فيما يخصه هو كمبدع ،أي في مجال الإبداع الفني و الأدبي و هذه هي دالة " الاستيطيقا " التي هي مظهر أساسي من مظاهر الحداثة ، فقد نشبت معركة بين المجددين و المحافظين في القرن الثامن عشر الأمر الذي جعل الألفاظ مثل (حديث) أو (عصري)دلالة استيطيقية ، و سوف نصادف هذه الدلالة لدى أدبائناأنفسهمفي المعارك المعروفة التي دارت بين المحافظين منهم و دعاة و دعاة التجديد[1]ومنخلال هذا يتضح لنا أن كل التطور الذي عرفه هذا العصر نتج عنه وعي جديد للمثقفين و أصبح المثقف واعي و حمل للحداثة و أن الحداثة تصنع من العلم و منه فإن " اومليل " يؤكد أن الحداثة يحققها الكاتب باعتباره كمبدع .ينفي الأستاذ " علي اومليل "أن يكون ماضي العرب قد شهد على الحداثة و ينبه إلى ما اعتبر صورة الحداثة لدى عرب الحاضر من ابتسار و تجزئ و قلق عباءة و تشوش ، وحسب محمد الشيخ فان " علي اومليل " عادة ما ينفي أن يكون التراث قد تضمن الحداثة أو وشى بها أو مهد لها منبها إيانا في غير مامرة إلى الحقيقة التالية [2] يقول علي اومليل " لا اعتبر التراث منجما استخرج من معادن نفيسة تصلح للتبادل النافع في عالم اليوم ، وان إحياء التراث لكي نحيا بيه اليوم في قضية التراثيين و ليست قضيتي "[3] و محمد

[1] _ علي اومليل ، السلطة الثقافية والسلطة السياسية،مصدر سابق ، ص ، 238.

[2] _محمد الشيخ ،نقلا عن علي اومليل، الليبرالية الحقوقية والسياسية مطلوبة في عملية التحديث حوار مجلة المستقبل العربي العدد 303 ،مايو 2004، ص68.

[3] –علي أومليل، في شرعية الاختلاف،ص، 91 .

الشيخ بقوله انه لابد على مذهب علي اومليل هذا في استبعاد استلهام التراث بعناية تحديث الفكر و المجتمع العربيين مع انه اعتاد عند تناول كل قضية من قضايا العرب إن يطرح السؤال وما عسانا إن نفيد من التراث من هذه المسالة ؟ وكان جوابه في كل المسائل التي طرحها بنفي و هكذا في كتابه " شرعية الاختلاف " طرح السؤال <<إن السؤال المركزي الذي دار عليه هذا البحث هو التالي :إننا ونحن ندعو اليوم إلىإرساء الحق في الاختلاف في حق من حقوق الإنسان و كأساس للنظام الديمقراطي ،فإلىأي حد نستطيع أن نجد في ميراثنا الثقافي سندا لهذا الدعوة ؟>>[1].وحين طرح هو مسالة دور المثقف و قضية الالتزام فانه تساءل ماهو السند الذاتي للمثقف العربي في تراثه الثقافي حين يدعى لنفسه دورا أو حين يطمح إليه[2] وحسب محمد الشيخ فان " علي اومليل " يقف موقف الريبة ضد من سماهم بالتراثيين الحداثيون أيأولائك الذين يسقطون رغباتهم التقدمية على التراث فيدعون العثور على الحداثة في القادمة ويحاولون حسب "اومليل " أن يوجدوا لأنفسهم في التراث فكرا تقدميا يزعمون ان بعض القدماء سبقوا إليه[3] ،فحسب "علي اومليل " روح العصر قد جعلت الكتاب أكثر التصاقا بالعالم منهم بمكتبهم المنعزل، و با نسبة " لاومليل " هذا هو الذي جعلهم ممتازين عن كتاب القرون السابقة الذين كانوا [......] بعيدين عن شؤون المجتمع ،أماالآن فلم يعودوا منفصلين عنه و " علي اومليل "يستشهد على هذا بفولتير ويرى بان الاهتمام بالمجتمع قد أصبح جزء لا يتجزأ من اهتماماتهم أي (الكتاب) الضرورية ، و بهذا فحسب "علي اومليل " فان قول فولتير يعبر عن تحول جذري قي علاقة الكاتب مع المجتمع فلقد كان المجتمع بالنسبة إلى الكاتب القدماء ويصدق هذا على الإسلاميين و بالنسبة " لاومليل " قد كان الإنسان في المفهوم الفلسفي التقليدي يدخل في عالم الضرورة و الإمكان . وحسبه انه ليس موضوعا حقيقيا بالعلم الذي لا يكون إلا بثوابت التي تستنبط من مبادئ العقل الكوني المجرد

[1] –محمد الشيخ، نقلا عن علي أومليل، في شرعية الاختلاف ،ص91.

[2] –محمد الشيخ ،نقلا عن علي أومليل ،السلطة الثقافية والسلطة السياسية ، ص10.

[3]– مرجع نفسه ،ص 79.

، وهذا إما يبين غياب المباحث الاجتماعية و السياسية أوهزا لتها في الفكر التقليدي [1].وبهذا نلاحظ أن " علي اومليل " يحاول أن يعطي لنا النضرة الجديدة التي يحملها الكاتب الحديث فحسب " علي اومليل " أن الكاتب أصبح لديه وعي بامتلاكه سلطة علمية يصدر عنها رأيه في أوضاع المجتمع و قضايا السياسة وهي سلطة لا يستند إليهاإلى مرجعية دينية ،كما كان الشأن عند أسلافه في العصور الوسطى حين كانت مرجعية مقدسة ،أما الكاتب الحديث حسب " علي اومليل " فقد تكونت حوله حالة أشبه ما تكون بالتقديس باعتباره معبأ عن تطلعات المجتمع المدني وحاملا البديل فيما هو قائم [2]ومن هنا يتضح لنا أن " علي اومليل " يعطي لنا نظراته الخاصة بالنسبة للكاتب القديم و الكاتب الحديث كل على حدا و يحاول آن يقارن بينهم ، ويبين لنا مدى التطور الملاحظ ، و ندى الفرق الحاصل بين الكاتب القديم و الحديث ،.يرى " علي اومليل " أن الفلسفة أصبحت تقدم أفكار كبرى لتحديث المجتمع و نظام الدولة وهي التي تستمد منها المبادئ الجديدة الضرورية لكي يكتسب سياسي الشرعية ، وقد حملت الفلسفة منذ عصرها الحديث لواء التجديد على مستويين حسب " علي اومليل " من حيث مستوى تجديد العقل وذلك استنادا إلى منهج التفكير العلمي العقلاني و نقد الأسس التي يقوم عليها التفكير الخرافي الغبي و كذلك على مستوى نقد و إصلاح النظام الاجتماعي و نظام الحكم.[3]

ويؤكد " علي اومليل " على أن القرن الثامن عشر هو الفرصة التي لا مثيل لها في التاريخ و فردوس الكتاب القرنيين . بالإضافةإلى هذا فحسب " اومليل " أن اتساع قاعدة القراء بتطور الطباعة و وسائل النشر وانتشار التعليم لا يؤدي إلىإقرار سلطة الكاتب المعنوية و التي لاتجد سندها في رأي عام فعال ويعطي لنا " اومليل " مثالا على ذلك في عالمنا العربي بقوله :" أن عالمنا العربي اليوم فيه اليوم طباعة من احدث ما استحدث ,و أعداد كبيرة من المتعلمين ولكن شتان بين طموح كتابنا و واقع الحال " فحسب " اومليل " أن وجود طباعة متطورة ووسائل اتصال

---

[1]– علي أومليل ،السلطة الثقافية والسلطة السياسية ،مصدر سابق ،ص 240.

[2]– علي أومليل،السلطة الثقافية والسلطة السياسية،مركز دراسات الوحدة العربية ،ط2، بيروت،1997، ص240.

[3]–المصدر نفسه،ص241.

حديثة وجمهرة من القراء لا تكفي وحدها لوجود الرأي العام الفعال , بل لابد من وجود حرية التعبير التي تضمنها مؤسسات وقوانين و أعراف ديمقراطية[1] , وبهذا يتضح لنا بان " علي اومليل " يبين لنا معنى الحداثة الحقيقية .فالتطور و الازدهار المختلف في عديد من المجالات ليس كافيا لصناعة حداثة بل لا بد من الضروري وجود حرية التعبير للوصول الى الازدهار و التطور ,ولعلى هذا كله يصب إلى معنى واحد وهو الحداثة .نجده في الإصلاحأن الرجوع إلى دعاة الإصلاحالإسلامي المحدثين حسب "علي اومليل " فإننا نلاحظ أنهم يكررون نفس شعارات لإصلاح التقليدي ,إذا وقفنا عند هذا المستوى الظاهر فستقطع بان منطق الإصلاح ظل هو هو,وان المصلحين المحدثين لم يتغيروا عن أسلافهم .أنالإصلاحالإسلامي الحديث ينطلق من مسالة التسليم بالتأخر اتجاه أوروبا حسب " علي اومليل " وكذا أنالإصلاحيانالإسلاميان القديم و الحديث يختلفان , و في نفس الوقت ينكر بان الانهزام أمامالأجنبي وحده السبب في التسليم التأخر ولا في إدخالالأخر كبعد أساسي في منظور الإصلاح [2] ويستشهد في ذلك بإصلاح الغزالي فقد أراد هذا الأخير مصلح عصره ووضع مشروع لذالك ضمنه خاصة كتابه , إحياء علوم الدين وقد وضع الغزالي هذا الكتاب خلال الحملة الصليبية الأولى التي انتهت باحتلال أراضيإسلامية بما فيها القدس ومع ذلك بقي الغزالي يحمل على القوى الإسلامية الداخلية ولا يقول شيء عن القوى الأجنبية فلا نجد عنده حسب " اومليل " الحالةإلىالأجنبي الغائب لا عن طريق مقارنة توعدي إلا وعي ما بالتأخر تجاهه ، مثل هذا التصور لن يعود ممكن مع وقوع البلاد الإسلامية تحت ضغط و تدخل أوروبا الحديثة منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر وهكذا يتميز الإصلاح القديم عن الحديث بكونه يقوم على مقارنة تؤدي إلى وعي بالتأخر وهو مالا القديم فالإصلاحالإسلامي الحديث ينطلق من وعي يخلل ، لكنه مزدوج وهو أيضا يعتقد أن ضعف المسلمين يرجع إلى الفارق الفاصل بينمجتمعاتهمو بين الإسلام ولكنه يراه أيضا في انقلاب العلاقة بينهم وبين أوروبا من التفوق إلى الانحطاط ، ويرى " علي اومليل " أن الفكر الإصلاحيالإسلامي

---

[1]- مصدر نفسه، ص 242.

[2]-علي أومليل، الإصلاحية العربية والدول الوطنية ،المركز الثقافي ،الدار البيضاء، المغرب ،ط 1، ص ،15.

الحديث يسلم بالتأخر بالتنمية للغرب ولو انه علي اعتباره جزئي لأنه برده إلى مجرد تأخر مادي ، وحسب " علي اومليل " السلفيين المحدثين يشتركون مع الليبراليين في انطلاقهم من إشكالية واحدة وهي تقبل بالتأخر[1] . يرى "اومليل " أن الفكر الإصلاحيالإسلامي الحديث سلم بالتأخر . وأحالإلىالأخر وهو يصوغ مشاريعه الإصلاحية وفي هذا التسليم يختلف الإصلاحالإسلامي القديم فالإصلاحالإسلامي الحديث يختلف حسب " اومليل " عن القديم في ان أصحابه يفكرون بالتأخر ويحيلون إلى التاريخ ,ففكر الإصلاحالإسلامي الحديث يضمن فلسفة ما للتاريخ يتبناها وذلك حين يجري حديثه عن التأخر والتقدم ويؤكد "اومليل "أن المسلمين عرفوا فترات كانوا فيها متقدمين على العالم ثم حدث الانحطاط [2] ، كما يؤكد "علي اومليل " على أن السلفيون المحدثون يعتبرا لتاريخ عندهم هو أساسا تاريخ ديني متطور يتابع الإنسان في صعوده نحو الأفضل ، ويعتبرون الإصلاح هو إحياءللإسلامالأصلي الذي تخلص من كل ما يدخل في مفهوم التقليد وخذا معناه حسب " اومليل " انه حفرية المحدثون السلفيون لم تنتهي إلىإسلام ماقبل الدين وهذا بالنسبة لهم لا اعتبار له في نظرهم و بالتالي لا يدخل كأساس للتحليل الاجتماعيولهذا فان المجتمع بنفسه وهو بتغير يمكن أن تسقي منه نفسه وعلى نحو متجدد.[3]

ثانيا: الحداثة السياسية عند علي أومليل

يؤكد " علي اومليل " أن شمولية القانون الطبيعي في مقابل القانون الإلهي وكلاهما يتضمن نظرية خاصة بالحق بالأساس الذي تقوم عليه السلطة و شرعية النظام السياسي فالقانون الإلهي يفترض سلطة تدعى الوساطة بين الله و الناس وإنها تمكنهم بأمر منه والحاكم بالأمرالإلهي هو في واقع الأمر يتقمص السلطان الإلهي ، فهو يفرض انه مقدس .سلطانه لا شريك له ، ولا حسيب عليه بل هو سلطان مطلق وفي مواجهة وضع مؤسسو الفقه السياسي اليبيرالي مبدأ الحق الطبيعي الذي هو دفاع عن مبدأأعلى وهو أن هناك حقا هو فوق كل قوة إنسانيةأوإلهية وهو مستقل عنها

[1]–علي اومليل ،الإصلاحية العربية والدولة الوطنية ،مصدر سابق ،ص ص، 19، 20.

[2]– علي أومليل، الإصلاحية العربية والدول الوطنية ،المركز الثقافي ،الدار البيضاء، المغرب ،ط 1، ص ،29.

[3]_مصدر نفسه،ص 63.

وهذا الفقه السياسي الذي وضع أسس الديمقراطية الحديثة قد واجه الملكيات الأوروبية المطلقة ولو أن هذه الأخيرة رغم كل شيء كان لها دور ايجابي في تخليص السلطة من قبضة الدين ، و مؤسسة الكنيسة ، وفي إرساء الدولة الوطنية الحديثة [1] ومن خلال كل هذا يتضح لنا أن " علي اومليل " يؤكد أن كلا من القانون الإلهي والقانون الطبيعي يدعوا إلى الحق ويتبنى الأساس الذي تبنى عليه السلطة و شرعية النظام السياسي ويفصل لنا في كلا القانونين بقوله أنالقانون الإلهي مقدس وسلطانه سلطان لا شريك له بمعنى هو سلطان مطلق ،بالإضافةإلىأن "علي اومليل " يبين لنا الفقه السياسي ومدى أهميته الذي يدعو إلىمبدأ الحق الطبيعي هذا الفقه بالنسبة " لامليل " هو الذي وضع أسس الديمقراطية الحديثة وكان له دور هام في تخليص السلطة من قبضة الدين و مؤسسة الكنيسة ، بمعنى وضع دولة وطنية حديثة.يؤكد " علي اومليل " انه ليس نشر التعليم وحده كافيا لتكوين جمهور قارئ يستقل به الكاتب عن وضعه القديم كتخديمأو تابع لفئة أعيان بل الأمر يرجع إلى محتوى التعليم ومناهج التربية من اجل تكوين عقلية ديمقراطية وهي السند القوي الذي ترتكز عليه السلطة المعنوية للكاتب في المجتمع الديمقراطي الحديث أي قوة الرأي العام وهذه الأخيرة منذ القرن الثامن عشر بدا الكتاب يتحدثون عن هذه الظاهرة الجديدة كسلطة للمجتمع المدني في مواجهة سلطة الدولة [2]، وهذه السلطة في نظر" علي اومليل " أصبحت للكاتب الحديث بفضل العوامل و المهارات ماهي سوى استمرار الذي راود رجل العلم من قديم هو أن يحكم بواسطة أفكاره ، ذلك كان حلم أفلاطون وراود الفقهاء عندنا كلما طمح الفقيه أن يكون معلم السلطان ومرشده إلى طارق سياسة الحق وضبطهم . وعلى الجملة فقد كان هذا هو مطمع كل مالك لمعرفة أرادهاأن تكون سلطة ، يبقى أن الكاتب العربي اليوم يدعوا إلى الالتزام و تفتر منه هذه الدعوى من وجود سلطة للكاتب لها مركزاتها و الظروف التاريخية التي هيئت لها فانه بطبيعة الحال لا يمكن أن يعول على وجود سند لدعواه هذه في تاريخه الثقافي بل هي دعوة حديثة عليه أن يناضل أولا من اجل توفير شروطها أي شروط المجتمع الديمقراطي . إن العامة في اعتبار

---

[1] _ علي أومليل،السلطة الثقافية والسلطة السياسية،مصدر سابق ،ص 235.

[2] –علي اومليل ،السلطة الثقافية والسلطة السياسية ،مصدر سابق ،ص235 .

الكاتب القديم ليست هي المواطنين في اعتبار الكاتب الحديث في المجتمعات الديمقراطية فالعامة بالنسبة للكاتب القديم لم تكن هي التي يوجه إليهامنتجوه ، ليس فقط الغلبةالأمية (الكتابية) عليها بل لأنها لم تكن طرفا سياسيا معترفا به ذلك أن مبادئ حقوقية دستورية مثل كون الشعب أوالأمة مصدر السلطات لم تكن من المبادئ المقررة أو حتى المفكر فيها في المجتمعات التقليدية فانتشار التعليم وتطو وسائل النشر و الاتصال وديمقراطية المجتمع المدني هذه كلها أمورأدركتها المجتمعات الديمقراطية الحديثة [1] إذا فالكاتب العربي المعاصر وهو يدعو إلى الالتزام فانه لا يوجد لدعواهأي سند في تاريخ مجتمعه ، بل هي دعوة حديثة عليه أن يناضل أولا من اجل توفير شروطها أي شروط المجتمع الديمقراطي [2] .وبهذا يتضح لنا أن " علي اومليل " يمنع المقارنة بين الكاتب القديم و الكاتب الحديث ويؤكد أن الكاتب العربي غي دعواه إلى الالتزام لا يجد سند لهذه الدعوة تاريخه الثقافي بل يجب أن يناضل لتوفير شروطها . يرى كمال عبد اللطيف انه لا يمكن فهم المباحث التراثية عند " علي اومليل "إلا في علاقتها مع بإشكالية التفكير في السلطة الثقافية ولا يمكن معرفة فضاء الجمع بين التفكير في هذه السلطة في علاقتها بمقاربة عينات ونماذج هامة من قارتنا التراثية إلا ضمن مشروع اكبر هو مشروع دفاع الكاتب عن الحداثة السياسية ، ففي سياق نقد المؤلف للظواهر النصية التراثية يزاوج بين المقاربة التاريخية و المقارنة النقدية ، وفي كلتا الحالتين يهيمن على نضرته بمشروع التفكير في ضرورة الحداثة السياسية .يدافع " علي اومليل " حسب كمال عبد اللطيف في كتابه عن الاستقلال السياسي ويعتبر أن غياب هذا الاستقلال يساهم في استمرار الخلط في المجال السياسي العربي ، ولا يكتفي بمثل هذا الموقف المدافع عن مقدمات الحداثة السياسية بدفاعه عن لزوم استقلال السياسي بل إن دفاعه عن الديمقراطية بذات يصل إلى الدرجة اللازمةالتي تحظر في غيابها كما تحضر بنصوصها المباشرة[3].يعزز كتاب "علي اومليل " مشروع الحداثة السياسية وطنيا وقوميا وهو يعززها انطلاقا

[1]– علي اومليل،السلطة الثقافية والسلطة السياسية ،مصدر سابق،ص235

[2]_ المصدر نفسه ،ص 119.

[3]_ كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، مرجع سابق، ص 118 .

من مراجعة نقدية لتراث ، مراجعة لا ترى أي حرج في الدفاع على ضرورة إعادة بناء مقومات الذات في تاريخها ، وهو الأمر الذي يعني رفض الباحث للمواقف التوفيقية الداعية إلى اعتماد الحداثة استنادا إلى رؤية تراثية لا ترى أي تناقص بين مقدمات الحداثة السياسية و مقدمات الوعي السياسي كما تبلورت في التراث[1] ، فقد أعلن الباحث أن التحدي الكبير الذي يواجهه المثقف العربي اليوم يتمثل في كونه يروم إلى تأسيس حداثة غير مستوردة بمرجعية تراثية،وأن أمامه فقط نضاله المستميت من أجل غرس قيم الديمقراطية والحداثة في مجتمعه،وهذا كله من أجل تجاوز عتبة الإخفاق والتأخر التاريخي في المغرب.[2]

والغالب على مفهوم الحداثة السياسية عند "علي أومليل" حسب محمد الشيخ ألا يظهر إلا بالسلب،وذلك لابمعنى ماسعى إليه العرب المحدثون إلى تحقيقه تحقيقا جزئيا ،فالحداثة السياسية ومعالمها من دستور وقانون وبرلمان وديمقراطية أي الحداثة المرجوة،وبمعنى ثانيا مالم يهتم العرب به لاهم راعوه حق رعايته،الحداثة الاقتصاديةوالاجتماعية والسياسية وهي مسائل ملحة في واقع العرب الحاضر ،لايمنع"علي أومليل"من استشكال أمرها في واقع العرب اليوم إذ أنه يؤكد على أننا فيما يتعلق بمسألة الحداثة أو مايسميه تارة قضية الحداثة وتارة أخرى إشكالية الحداثة وحسب "أومليل" أن هذه المقارنة فادته إلى تجلية أمر مفارقات الحداثة التي تنشأ عند نخبة مثقفة تعي تخلف بلدها التاريخي عن اللحاق بركب الدول التي حققت حداثتها،وهي عنده في عداد الأربع أولها عادة ماتصير الحداثة في أذهان الدول المتأخرة تاريخيا عن ركب الحداثة الأوربية مجرد صورة في الفكر المجرد مايسميه العروي طوبى،ويسميه "علي أومليل" إيديولوجيا[3] بمعنى الجمع بين الرغبة (الطموح إلى الحداثة) والواقع التخلف الحادث ، وليست واقعا تحقق في تنظيم واقع الاقتصادوالاجتماع والسياسة هذه محال خبرها الألمان بالأمس ونحن خابروها اليوم ولا عجب فما كنا بين الأمم منفردين ، ثانيها غالبا مايشهده حال الدول المتخلفة على ثقل تقليد الذي يعارض

[1]_ المرجع نفسه ،ص119

[2]_ محمد الشيخ ،في تحليله لكتاب علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية،مرجع سابق،ص 233.

[3]_ محمد الشيخ، في تحليله لكتاب علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية،مرجع سابق ،ص 23.

جاذبية الحداثة ، إذ لاتكون الحداثة من القوة ولا يكون لها من الأيدي ما يقدرها الاقتدار على أن تستمد شرعيتها من ذاتها وتستقى بنفسها على منافسها ، وإنما هي تضطر كل الاضطرارإلى إحداث تسويات مع الماضي ومفاوضات مما تنجم عنه تنازلات حتى ولو تمت باسم جدلية التجاوز هذه أيضا حال خبرها الألمان وما كنا لهم بمخالفين ، ثالثها في زمن التخلف عن ركب الحداثة عادة مايحدث أن يقع الانفصام بين واقع الحال تخلف المعاش والمتعلق الآمال والأمر أوضح مايكون عند المثقفين الحدثيين في زمن التخلف ، فهؤلاء تتضخم ذاتيتهم التضخم الذي يفصلهم عن واقع لايتحكمون فيه فيحدث أنها تقوم مداولاتهم الوهم مقام تحكمهم في مجرى الأمور رابعا يحدث أنها والواضح وضع مفارقة ، أن يحتمي الأدباء بمملكة الإستيطيقا* وأغلب منه مابه تستعلم الحداثة في رأي " علي أومليل " أوضاع مفارقة وهي أوضاع تعيشها الحداثة العربية بكل مخاضاتها وماسيها مثلما عاشها قبلنا الألمان[1] هذا وقد تنبه " علي اومليل "مبكرا إلى أن الحداثة لاتعني الأواني وحدها وإنما تفيد كذلك المعاني الثانوية خلف تلك الأواني والقيم الراكنة وراء الآليات ، أنيتان من الأواني ، مؤسسات الحداثةأولهما " على اومليل " أشد العناية ، بمؤسسة المجتمع المدني ومؤسسة الدولة الوطنية من جهة أولى ، عادةما قابلها هو بين المجتمع الحديث والمجتمع التقليدي أو المجتمع القديم والحداثة عنده هي بنت الطبقة التي أقامت المجتمع المدني ، وهي التي فصلت مجتمعها تماما عن الماضي ، أي أحدثت القطيعة مع المجتمع الإقطاعي وقد أفحلت في إقامة هذا المجتمع بالتخلي عن فكرتين وجهتا المجتمع القدامى وتحكمنا فيه ، فكرة التعالي و فكرة المعيارية من جهة كان القدماء يعتقدون على خلاف المحدثين أنه لا يجوز بأي حال من الأحوال أن يعد المجتمع مصدر خلاف ومنبع ومنشأ قواعد تنظيمية ، بحيث تكون قواعد إدارته والياته من عدنياته أي تكون محايثة له نابعة منه مبطنة له ملازمة ، وإنما عليه بالضد من ذلك أن يستمدها من الأعلى من الغيب ، إنما الله هو خالق المجتمع وهو مشروع ضوابطه ، ذاك كان رأي القدماء الذي عليه بنو تصورهم لروح المجتمع ، أما المحدثون ، فمالوا إلى اعتبار أن

* الإستيطيقا : وتعني علم الجمال

[1]_ محمد الشيخ ، في تحليله لكتاب علي أومليل ، السلطة الثقافية والسلطة السياسية ، مرجع سابق ، ص 233.

المجتمع نفسه وهو يتغير يمكن أن تستقي منه نفسه ، وعلى نحو متجدد مبادئ ضبطه وتسييره وإذا ماعاد المجتمع يقوم على الغيبالتعالي ولا على حكم الموتى ، الماضي ، وإنما هو صار بشأنه أقدر على إدارة أمره أقوى ، استنادا إلى مبادئ مبطنة له لا مفارقة و محايثة لا متعالية بمعنى أن المجتمع صار شأن أفراده لا شأن الغيب [1] ومن أمر مجتمعه لا من شأن لا هويته ، ومن جهة أخرى فإن المجتمع القديم حكمته دوما " معيارية دينية " ، قامت على فكرة الحكم المستمر على المجتمع بحسب ما يجب أن يكون عليه شرعا وليس بحسب سنن الحياة الاجتماعية وتغيرات العمران البشري التي هي عن المعيارية الدينية وهذا قريب لرأي ابن خلدون ، فالشرع بمعزل ومنئ ومبعد ومن ثمة لئن تصور القدماء استحالة وجود اجتماعي حقيقي خارج الدين فإن المحدثين ما أعجزهم تصور ذلك بل وإقامته[2] والحال أنه ماكان للطبقة الوسطى أن تتضمن بمبدأ المجتمع الحديث وأن يديره على مداره الذي سار عليه لولا أنها أقامت أسسه القانونية والأخلاقية والمعرفية على ضرب من الفلسفةالبراغماتية : انطولوجيا ، ثم واصل الإنسان بهذا العالم وفصله عن العالم المتعالي (إحلال الدنيوية محل الدينية) أخلاقيا ، استحالت الأخلاق الدنيوية لا شأنها أن تبنى على فكرة المنفعة العامة" لا على أفكار من نظير " الاستخلاف " و " الاستئمان" و " الاستعهاد" ، قانونيا ما عادت القوانين التي يتعامل بها البشر دينية أو شرعية وإنما صارت دنيوية أو وضعية سياسيا ، ما بقيت السلطة ترتكز على فكرة " حق إلهي " وإنما صارت إلى " التعاقد " الاجتماعي تنسب ومنه تكتسب مشروعيتها [3] وهناك سمة أخرى حسب محمد الشيخ تثبت للمجتمع الحداثي وما كانت هي موجودة في المجتمع التقليدي هي سمة " التعدد " وما يتبعه من الإقرار به وحسن تدبيره وحفظ حقوق الأقليات ، أما المجتمعات القدامية فكانت مجتمعات " الوحدة " التي غالبا ما رفضت بالحديد والنار وحتى لئن هي اضطرت المجتمعات التقليدية [4] ويذهب محمد الشيخ إلى

---

[1]_ محمدالشيخ في تحليله لكتاب علي أومليل ، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط1 ،1985،ص 63.

[2]_ محمد الشيخ في تحليله لكتاب علي أومليل ، الصلاحية العربية والدولة الوطنية ، مرجع سابق ، ص 63.

[3]_ أعمال ندوة ابن رشد، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، دار النشر المغربي، 1979، ص 253.

[4]_ محمد الشيخ في تحليله لكتاب علي أومليل ،في شرعية الاختلاف،مرجع سابق ص 17.

التطرق ثالث سمة من سمات المجتمع الحديث حسب علي أومليل فإذا ما قارن بالمجتمع القديم يجد أن الأول صار مجتمع الرأي العام وأن الثاني كان مجتمع العوام،وهذا على خلاف ماهو شأن الشعب اليوم ،ولهذا اندمج المجتمع القدامي بصفة الاستبداد بينما أتصف الثاني بالديمقراطية وقد ترتب عن هذا المجتمع أنه ماعدا هو ضعيف وهذا أساس نهض عليه المجتمع المدني على أساس متطور ومنتج،وهو أساس الديمقراطية المشتركة بين المنظمات السياسية والثقافية والاجتماعية من جهة والدولة من جهة أخرى ذلك في إطار مؤسسات متعاقد عليها وهذا المجتمع فإن حتى النقابات وأحزاب المعارضة تستطيع أن تتطور وتحقق مطالبها داخل المؤسسات التي تفسح المجال لتداول السلطة[1] .هذا ويعدد "علي أومليل" حسب محمد الشيخ ،سمات المجتمع المدني فيجده قائما على مبادئ ثلاثة ارتباط أفراده ارتباط مصالح لا ارتباط دم وطوائف،وقيامه على مبدأ المشاركة لاعلى مبدأ الإقصاء والاستثناء،واتفاق أهله على التراضي حول الأهداف البعيدة[2] .وحسب "علي أومليل" أنه لاوجود لمجتمع مدني حقيقي إلا بدولة وطنية مستقلة بمعنى لابد على الدولة أن تكون مستقلة كي نضمن وجود مجتمع حقيقي[3] .تحدث "علي أومليل" عن الدولة الوطنية بوصفها إحدى معالم ومؤسسات الحداثة،وحسب محمد الشيخ فإن هذه الدولة وليدة العصور الحديثة عند "أومليل"[4] . وفي العالم العربي لم يتم الانتقال بيسر إذ كانت الدولة التقليدية تنصب على رأس مجتمعها بأن تنهض بوظيفة الكفالة العامة لأفراد المجتمع،وإذا لم تكن الأولى مطالبةبتعميمالمواقف والخدمات والمصالح فإن الثانية مطالبة بذلك ،بمعنى أصبح المطلوب منها أن تصير شاملة الحضور في المجتمع ،يقول "علي أومليل" حسب محمدالشيخ (إن مايميز الدولة الحديثة عن الدولة التقليدية هو تغلغلها داخل المجتمع وتوسيع قاعدة الفئات المرتبطة بها ،وإن الدولة الحديثة أصبحت حاضرة حضور شاملا في حياة الناس ،وذلك باتساع المجال العمومي على حساب الحياة الشخصية من

---

[1]_محمد الشيخ في تحليله لكتاب علي أومليل ، في شرعية الاختلاف ، نفس المرجع ،ص 200 .

[2]_ محمد الشيخ في تحليله لكتاب علي أومليل ،المجتمع العربي بين الذهن المهاجر وتحدي العولمة،حوار مجلة الوحدة،2003.

[3]_ علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية،مصدر سابق ص 200.

[4]_ محمد الشيخ في تحليله لكتاب علي أومليل ،مواقف الفكر العربي من التغيرات الدولية،الديمقراطية والعولمة،ص33.

جهة ،والروابط والتنظيمات الجماعية للمجتمع التقليدي من جهة ثانية ،إن تفكيك الروابط الجماعية التقليدية التي كانت تؤطر حياة الأفراد والجماعات صبرهم أكثر فأكثر على الدولة)[1]فمن سمات الدولة الحديثة الثابتة لهاإذن أنها تكتسح الوحدات الاجتماعية التقليدية وتفكيكها وتحل محلها مؤسسات منظمة ،شأن الدستور ولهيأت المنتخبة والأحزاب .... وتقوم تنظيمات ومؤسسات الدولة الحديثة هذه على تعاقد بين مواطنين متساوين في الحقوق والواجبات، والمبدأ هو الفرد المواطنين الذي يدعي إلى استفتاء أو انتخاب،والأحزاب والنقابات والجمعيات هي أيضا تعاقد أفراد على أهدافها ووسائلها وقانونها الأساسي،لا على أساس انتماء عرقي أو ديني أو قبلي وذلك على خلاف بنيات المجتمع التقليدي والتي هي سابقة على الفرد فهو لا يختار عشيرته أو طائفته[2]وخلف هذه "الأواني " أو المؤسسات تكمن المعاني أو القيم حسب محمد الشيخ أي المنطق الذي تأسست عليه الحداثة والحال أن الناظر في أعمال " علي اومليل "يستطيع أن " يؤلف " منها ، "العقلانية " ، وهي تنحل عنده إلى عقلانية طبيعية من جهة ، وعقلانية اجتماعية واقتصادية وسياسية من جهة أخرى ، ثمة إذن " المفهوم الحديث للعقل " سواء في مجال " العلم " أو "الأخلاق " أو " السياسة " ،ها هو العقل الحديث ينشأ ويختلف في صلةبمفهوم جديد للطبيعة ، ماعادت الطبيعة تابعة أصلها مفهوم "الخلق " الذي عليه تتأصل ، بل باتت هي مستقلة أي صارت لا تنبني عليها "موضوعية المعرفة "ودقةالقوانين وحسب وإنما أيضا استحالت هي " خلاقة " وليست " مخلوقة " والحال أنه مانحن استحضرنا هذا المعطى الجديد الذي طبع صلة الإنسان في الزمن الحديث بالطبيعة ، تبين لنا كيف أنه استحال لدى أهل القدامة " تعقل " الطبيعة ، على وجه التحقق ، إذ هم بنو فكرتهم عن الطبيعة على مبدأين أولهما ، أنها مسخرة لا إرادةإلهيةومن ثمة ملا سبيل إلى معرفةكلاهما ولا حيلة ، إنما " الناموس الإلهي وحده حق ، ولا حق للناموس الطبيعي ، وثانيهما ، حتى لئن نحن سلمنا باستقلال الطبيعة في اعتبار القدماء ، فإنه كان الاستقلال النسبي المؤسس لمعرفة نسبية وحسب ولمحدودية العقل البشري أو ما كان شعار القدماء ، ألا إن للعقول حدودا

[1]_ علي أومليل،الإصلاحية العربية والدولة الوطنية،مصدر سابق ص195.

[2]_ محمد الشيخ في تحليله لكتاب علي أومليل: مواقف الفكر العربي من التغيرات الدولية ، الديمقراطية والعولمة ، ص ، 73 .

تقف عندها ، والحق أغن العقل إذا انطلق على عهد الحداثة صار لا يوقفه موقف ، ها هو الآن يتجاوز النظر في أمر الطبيعة إلى النظر في شأن الإنسان وعوائده وسننه ، أي إلى اعتبار شأن المجتمع وتنظيمه ، ما عدا المجتمع والحق وإنما صارت هي سنن إنسية ، تعممت العقلانية الطبيعية لتشمل النظام الاجتماعي أيضا[1]وقد تعلق بسمة " العقلانية " هذه أن تم إطلاق عنصر "الإبداع " من قممه الذي حسب فيه طوال زمن القدامة ، إنما الحداثة " الإبداع " وإنما " البديعية " الدالة ها هنا بعد تحقيق النقلة من مجال المعرفةإلى مجال الأخلاق والسياسة تحققت النقلةمن جديد إلى مجال الجماليات ولهذا قال " علي اومليل "حسب محمد الشيخ :" أن الإستيطيقا مظهر أساسي من مظاهر الحداثة تعني الإبداع حتى كاد أن يصير لفظ " حديث " أو عصري حكرا على الدلالة الإستيطيقية ثم قامالتفاعل بين العقلانية والطبيعة الاجتماعية من جهةو البديعية الجمالية والفكريةمن جهة أخري ، ثاني سمات الحداثة التي يقولها " علي اومليل " قولا هي سمة " الحرية " إنما الحرية فكرةحداثية، لا " الحرية المجردة " موضوع المناظرات اللاهوتية (الجبر و الاختيار) أو الفلسفة السياسية الكلاسيكية (الحرية الانعزالية المثالية) أو التصوف الإسلامي (الحرية = بالله وفي الله = العبودية الحقة) ، وإنما الحريصةبمعناها الاقتصادية و الاجتماعية والسياسية تقوم على مبدأ الحرية كقيمة فردية يترتب عليها نظام من العلاقات المدنية والاقتصادية والسياسية ، والسبب في إفراد " علي اومليل "هذا الفهم بالتخصيص الخلط الذي عادة مايحدث في أذهان الناس بين " الحرية الموضوعية " فيحدث أن بلغوا الحرية في عهد ما كانت فيه حرية على تحقيق عهد القدامة ، والحق أنه لا يستطيع أحدأن يثبت أن هذا المبدأ مبدأ الحرية الحقةبهذه الدلالةقد عرفه الأسلاف ولا أدل على ذلك من ردود الفعل السلبية التي وجهه بها هذا المبدأ من قبل الكاتب[2] يرى" علي اومليل " أن الإصلاحيين المسلمين المحدثين انتهوا لتدارك الغرب المنتصر إلى ضرورةإصلاح الدولة على نحو تجزيئي بالتركيز على إصلاح الجيش وتوطيد الدولة ، مكن دون العمل على قاعدتها المدنية أي الارتباط بالمجتمع المدني ، فنمت بذرة التناقض بين الدولة

[1]_ محمد الشيخ ، في تحليله لكتاب علي أومليل ، السلطة الثقافية والسلطة السياسية ، مرجع سابق ، ص ص ، 255،265 .

[2]_ محمد الشيخ في تحليله لكتاب علي أومليل ، في شرعية الاختلاف ، مرجع سابق ، ص ، 95 .

والأمة على عكس الدولة الأوروبية الحديثة التي هي دولة الأمة فحسب " علي اومليل " فإن الدعوة أغلى تركيز جهاز الدولة الحديثة ، والتي بدأت تتردد لدى بعض المفكرين العرب ، بدعوى أنها ستكون العامل الحاسم في تقبل نظام المجتمع من الممكن أن تؤدي إلى أغي شيء بما في ذلك إقرار نظام فاشستي ، إن تحديث نظام الدولة مطلب ضروري ولكنه ليس غاية في ذاته ، إذا لا بد وأن ترتبط ارتباطا حقيقيا بمجتمعنا المدني وأن تكون أداة لتحريره من التبعية [1] كما ذهب " على اومليل " حسب جليل طليمات إلى ربط الحداثة بالديمقراطية ، فالمجتمع الحداثي في نظر " علي اومليل" هو المجتمع الذي يتسم بالسمات الجوهرية التالية ، مجتمع تعاقدي تقوم فيه السلطة على أساس التعاقد مع مكونات المجتمع على قاعدة أو مبدأ المنفعة العامة لا على أفكار الاختلاف و الانتماء ، بالإضافة إلى مجتمع تعددي على نقيض المجتمعات التقليدية التي يسودها الاستبداد أو الحكم الشمولي المفروض بالقوة أو القهر ، فإن التعدد هو الصورة الأرقى للتعبير عن الاختلافوالاعتراف به وتدبيره ديمقراطيا لا إنسانيا وحضاريا ، ويضيف كذلك المجتمع المدني أو مجتمع الرأي العام بدل العوام أي مجتمع المشاركة في تدبير الشأن العام في إطار تعددي وديمقراطي وتعاقدي[2]، يرى " علي اومليل " أن مفكري الإصلاح المسلمين يعتبرون أن حقيقة قوة الغرب تنظيم معين للدولة و أن سر تفوق الغرب يرجع إلى نظام الدولة ، وإن تخلف بلدانهم يعود إلى تخلف نظامه السياسي ومنه فقد أصبحوا يفكرون حسب ثنائية التقدم والتأخر ومن خلال تفكير المسلمين هذا طرحت مسألة تجديد جهاز الدولة ، فالمسلمين المحدثون في اعتقاداتهم أن تفوق الغرب يكمن في تقدم مؤسساته ، وخاصة المؤسسة المنوط بها تدبير المجتمع ويقصد " علي اومليل " بها الدولة ،وهنا يتضح أن تصورهم قد انحصر في المستوى السياسي الشكلي وحسب " علي اومليل " هذا ما يجعلنا ندرك مدى فهمهم الحقيقي لما هو الغرب وإدراكهم لحقيقة تأخر بلدانهم ، ومنه فإن إرجاع مسألة التأخر إلى مستوى النظام السياسي ومركزته وذلك مدار الفكر

[1]_ السيد ولد أباه ، أعلام الفكر العربي ، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، ص ، 119 ،120 .

[2]_ جليل طليمات ، مقال مكونات المشروع الحداثي ، منشورات العدد الأول لمجلة النهضة ، 7 شبتم بر ، 2012 .

السياسي الإسلامي الحديث [1] يعتبر " علي اومليل " أن الجيش في معناه الحديث هو جزء من جهاز متكامل هو جهاز الدولة العصرية ، فلتحديث الجيش لا بد من إصلاح نظام التعليم ويقصد هنا تهديد التعليم التقليدي ، وتكوين جيش نظامي وتجهيزه يقتضى ميزانية قارة بمعنى أنه لا بد أن تكون للدولة ميزانية مضبوطة وهذا لا يكون إلا بإصلاح نظام الضرائب وزيادة على هذا فتكوين جيش بالمعنى الحديث يقتضي مفهوما جديدا للمواطنة سواء كحافز للدفاع ، أو كوازع لقبول إجبارية الخدمة العسكرية وقبل كل هذا وجود مفهوم جديد للتراث الوطني يشعر المواطنون بالانتماء له ويهبون للدفاع عن حدوده ومن هنا يتضح أن إصلاح الجيش هو وجود بمعناها الحديث ، وحسب " علي اومليل " فإن تحديث نظام الدولة مطلب ضروري ولكنه ليس غاية في ذاته ، إذ لابد وأن ترتبط ارتباطا حقيقيا بمجتمعهما المدني ، وأن تكون أداة لتحريره من التبعية [2] يوضح لنا " علي اومليل " أن مايميزالدولةالحديثة عن الدولة التقليدية هو تغلغلها داخل المجتمع ، وأغن الدولة الحديثة أصبحت حاضرة حضورا شاملا في حياة الناس.[3]

وبعدها يتطرق "علي أومليل" إلى السلفية المحدثة بقوله أن السلفية المحدثة حاولت تأكيد سلطتها بجعلها هي سلطة الإسلام الأصلي فهي طابقت بينهما وبين الإسلام الأصل وحسب" أومليل" السلفية المحدثة دعت إلى تجاوز الروايات كلها وبدئت من البداية ،من النصوص المقدسة الأساسية نفسها ،تقر لها وحدها بالسلطةوبالتالي تستمد سلطتها منها،بالإضافة كذلك إلى أن السلفية المحدثة طعنت في السلطة السياسية القائمة بإدانتهاللاستبداد ودفاعها عن الشورى كأساس لشرعية نظام الحكم الإسلامي،ثم ينتقل علي أومليل للحديث عن السلفية المغربية بقوله أن امتدادها الوطني قد ربط بين الأهداف وبين الملكية في المغرب في حربها ضد الطرفية وإرتقى هدف السلفية في تأكيد سلطة الإسلام العالم ضد الإسلام الطرفي .ويؤكد "علي أومليل" أن تبلور

---

[1]_ علي اومليل الإصلاحية العربية والدولة الوطنية ، المركز الثقافي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ،1985 ،ص ص ،105 ،107 .

[2]_ علي اومليل ، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية ، مصدر سابق ، ص ص ، 105 ،107 .

[3]_ المصدر نفسه ، ص ص ، 190 ،191 .

هذا التحالف بكيفية حاسمة في النهج الذي سلكته الحركة الوطنية على المغربية منذ نشأتها مع بداية الثلاثينات ،وقد قامت هذه الحركة على منطق الإصلاحات ،إن الحركة الوطنية التي أنتجتها السلفية المغربية رأت في إرتبطها الملكي تحقيق لأهدافها في التوحيد وفي هذا أقامت تطابقا بين إسلام المغرب وبين تأسيس نظام الحكم وهنا نلاحظ أن قضية الاستبداد لم تكن قضيتها الأساسية عكس السلفية الوطنية بالمشرق،فقد كانت الحركة الوطنية بالمغرب دستورية كما هي في الشرق إلا أن مطالبتها بنظام دستوري لم يكن مقترنا بالدعوة إلى إنهاء حكم استبدادي قائم كما هو الشأن في المشرق الذي اعتبره سبب تأخر [1]

ومن خلال ماتم عرضه في هذا الفصل من مواقف وأراء"علي اومليل" ومن النتائج التي توصلنا إليها،نلاحظ أن فكر"علي أومليل" كان له صدى كبير على الساحة الفكرية ،وأنه يسعى من خلال أطروحته هذه إلى غاية محددة وهي الدفاع عن الحداثة وتأصيلها انطلاقا من الدفاع عن الحداثة الفلسفية والسياسية ، وقد تميز أسلوبه بالتجديد،ورغم قلة أعماله إلا أن هذا لا يعني الحط من قيمت أعماله أو التقليل من شأنه،وبهذا يكون"علي أومليل" قد ارتقى بإسهامه الفكري فوق الإنتاج الفلسفي المغربي بمجمله.

[1]_ علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية،مصدر سابق،ص ص 210، 212.

الفصــل الثالث

علي أومليل ودعاة الحداثة في المغرب(مقاربة نقدية)

تمهيد:

ذهب علي أومليل مسلكا مغايرا لزملائه من رواد الحقل الفلسفي في المغرب أمثال (الحبابي،الجابري ، وطه عبد الرحمان) فلم يسع إلى بلورة مشروع فكري نسقي متمحور حول قراءة التراث أو التبشير بنزعة فلسفية جديدة ،فحسب "السيد ولد أباه " أنه لم يسلك نهج عبد الله العروي في نزعته التاريخانية التي انطلقت من قراءة ليبرالية للإرث الماركسي،وعلى الرغم من أنه كتب إحدى أهم الرسائل الجامعية حول ابن خلدون واهتم بالمباحث التراثية في كتبه اللاحقة ، إلا انه يحرص على الابتعاد عن القراءات الوظيفية أو التقويمية للتراث[1] وهذا بقوله "أحاول أن أقرأ التراث،لكن ليس بعقل تراثي،بل بفكر نقدي ثم إني لا أعتبر التراث منجما أستخرج منه معادن نفيسة تصلح للتبادل النافع في العالم،إن إحياء التراث لكي نحيا به اليوم هو قضية التراث وليس قضيتي"[2] ومن هنا كانت دراسة أومليل حول ابن خلدون متميزة حسب السيد ولد أباه في محاولتها البقاء في تاريخ الأفكار بالبحث في المنظومة الخلدونية كنسق متمايز عن مشاغل الفكر العربي الراهنة وينتهج "علي أومليل" حسب ولد أباه المنهجية نفسها في قراءته لابن رشد في كتابه السلطة الثقافية والسلطة السياسية كما كان رافضا اعتباره لحظة تأسيسية في الفكر العربي ومن هنا يتضح انه كان مخالفا للجابري،كما انه يتناول التجربة الإصلاحية العربية من منظور نقدي ويتناولها في جوانبها الفكرية والإيديولوجية،حيث يميز بين نموذجين متتاليين من الإصلاح قبل انهزام البلدان الإسلامية أمام أوروبا والنموذج الحديث الذي انجر عن الوعي بالتفوق الأوروبي وهذا ما رأيناه في الفصل السابق من خلال استشهاد "علي أومليل" بمشروع الغزالي في إحياء علوم الدين[3] ومنه فإن "علي أومليل" لاتخرج اهتماماته عن الإطار العام الذي تبلورت في سياقه أفكار العروي والجابري واختياراتهما ويقصد هنا كمال عبد اللطيف سؤال التراث وسؤال الحداثة في الحاضر المغربي والعربي ويعتبر

[1] _ السيد ولد أباه.أعلام الفكر العربي. مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة. الشبكة العربية للأبحاث والنشر.ط1.بيروت .2010 .ص118

[2] _ علي أومليل،الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون،معهد الإنماء العربي،بيروت.1981،.ص : 90.

[3] _ السيد ولد أباه،أعلام الفكر العربي،مرجع سابق،ص :119 .

"علي أومليل" باحثا مقلا عند مقارنته بمجاييله من الباحثين المغاربة فإن قلة أعماله تعكس طريقته في النظر و الكتابة تتسم بكثير من القوة والغنى وبكثير من الاقتصاد في العبارة وهي إضافته إلى ذلك مؤلفات حريصة على مداومة التأمل دون كلل في قضايا بعينها قضايا شغلت الرجل بحثا وتدريسا وتمحيصها وفحصها نقدياولمدة سنوات طويلة[1] يعزز كتابه السلطة الثقافية والسلطة السياسية مشروع الحداثة السياسية وطنيا وقوميا وهو يعززها انطلاقا من مراجعة نقدية للتراث ، مراجعة لا ترى أي حرج في الدفاع على ضرورة إعادة بناء مقومات الذات في تاريخيتها الأمر الذي يعني رفض الباحث للمواقف التوفيقية الداعية إلى اعتماد الحداثة استنادا إلى رؤية تراثية لا ترى أي تناقض بين مقدمات الحداثة السياسية ومقدمات الوعي السياسي، كما تبلور في التراث فقد أعلن ألباحث أن التحدي الكبير الذي يواجهه المثقف العربي اليوم يتمثل في كونه يروم تأسيس حداثة غير مستوردة بمرجعية تراثية ، إن أمامه فقط نضاله المستميت من أجل غرس قيم ديمقراطية والحداثة في مجتمعه وهو الأمر الذي يندرج ضمن أفق ما سماه "علي أومليل" بتجديد العقل العام وبهذه الروح يتأسس هذا النص مدافعا عن قيم الحداثة السياسية[2] . إلا أن "علي أومليل" في طرحه هذا لقضية الحداثة جعل أطروحته مغايرة لأطروحة العروي الفكرية وأطروحة الجابري ، وقد ارتأينا أن نبدأ هذا التحليل المقارب من بعض الملاحظات والاعتراضات التي تحتويها أطروحتي العروي والجابري لنعقبها ببعض الملاحظات التي سجلناها على أطروحة "علي أومليل" وذلك من خلال قراءتنا لها والتي قد تمثل نقاط ضعف ومواطن خلل فيها

أولا : أطروحة العروي كمقاربة نقدية لأومليل

إن مفهوم الحداثة عند العروي يعتبر محورا لجميع الأسئلة التي طرحها بحيث تستوعب كل سلسلة كتب المفاهيم التي ألفها بل إن كل ماكتبه كان في إطار مفهوم الحداثة[3]

_[1] كمال عبد اللطيف .أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب. المركز الثقافي الوطني . ط1 .2003. ص : 100 .

_[2] المرجع نفسه . ص:118

_[3] عبد الله العروي . مفهوم العقل . المركز الثقافي العربي : الدار البيضاء المغرب،ط2 ، 1997 ،ص، 15.

اهتم الأستاذ عبد الله العروي مبكرا بالمصير العربي وقضايا الحداثة وتجلى هذا الأمر بوضوح في كتابه الشهير الإديولوجيا العربية المعاصرة وفي الكتب الأخرى التي تليه وفي مقدمتها كتبه حول المفاهيم ، وضع الخطوط العريضة لمشروع الإديولوجيا العربية القادرة على تأطير الممارسة العربية تأطيرا صحيحا وتفسير الأمن للشعوب العربية نحو الحداثة ، إن الإديولوجيا العربية المعاصرة التي اقترحها العروي من أجل عقلنة الممارسة الإصلاحية وتحديثها تتبني على ثلاث مفاهيم رئيسية مفهوم الذات الماركسية الموضوعية ، القطيعة ، فالحداثة المنشودة من طرف العرب والتي تنازعوا طرقها وسبلها منذ القرن التاسع عشر تقتضي التخلص من وهم الأصالة وثنائية الذات والأخر والاندماج في التاريخ الإنساني الواحد ، فالماركسية في نظر العروي هي تجسيد ملموس للفكر التاريخي والتاريخاني الذي من شأنه مساعدة العرب على اللحاق بالعصر وتحقيق الحداثة في معانيها المختلفة ومن ثم كانت جل مؤلفات العروي ونصوصه نماذج معرفية وثقافية للفكر التاريخي الماركسي في مواضيع مختلفة تسعى لتحقيق فطائع نوعية في العقل والثقافة العربيين تيسيرا لسبل الإدماج في الحداثة ولم يترك لنا العروي مجالا للشك في هذه الخلاصة ففي مقدمة كتابه مفهوم العقل يقرر العروي أن جل المفاهيم التي تحدث عنها أو تلك التي لم يطرقها تندرج في نطاق مفهوم شامل ومهيمن على الكل هو مفهوم الحداثة ومن المفاهيم المركزية في نظرية الحداثة لدى العروي والتي تتفرع عن المفاهيم السابقة مفهوم القطيعة المعرفية فلا مجال في مسعى[1]العرب نحو الحداثة إلى مفاهيم الاستمرارية التاريخية من تأصيل أو تجديد أوإحياء فكل المفاهيم ، التي نطلبها أو تعمل على [2]ترسيخها هي بالضرورة نفي وقتل للمفاهيم التي كانت قبلها وتجلى هذا الأمر بوضوح في دراساته المختلفة حول المفاهيم وعلى رأسها مفهوم العقل لقد حاول العروي عبر فصول طويلة وعميقة إثبات إن العقل الذي نطلبها اليوم تحت ضغط الحداثة عقل هو مخالف تماما للعقل العربي الذي نحتفي به ونكرر بمناسبة أو بدونها مصير العلم وجزء كبير من إعطاب الحداثة في بلاد العربية ترجع لهذه المفارقة المزمنة التي تمزق الثقافة وجهود الإصلاح بالعالم العربي وإجمالا أن الأطروحة التي اقترحها الأستاذ عبد

[1]_ د محمد جبرون ،الفكر المغربي المعاصر، أطروحات في الحداثة ،Gaburon 1a Yahooبدون صفحة .

[2]_ د محمد جبرون ، الفكر المغربي المعاصر ، مرجع سابق ، بدون ذكر الصفحة. .

الله العروي لتحقيق الحداثة وتدارك التأخر التاريخي الذي يعانون منه منذ قرون لها ثلاث مفاتيح رئيسية هي الماركسية ، والقطيعة المعرفية ، والاستقلال التاريخي ونفي الأصالة ، يتزحزح العروي عن أطروحته ولم يبدل قناعاته فلازال مؤمنا بقدرة الفكر التاريخي على تحديث العالم العربي [1]إن مايهم العروي هو تقديم رؤية موضوعية للموروث الفكري والواقع المجتمعي العربي من منطلقات موضوعية من اجل استشراف أفق تحديثي للمجتمع العربي من منظور تاريخاي واع انشغل العروي بتسديد ودفع مشروع النهوض العربي بالنظر إلى التجارب التحديثية الناجحة ولم تكن لتستهويه النماذج الشيوعية القائمة أوانها لذا يقول في رده على الحملة النقدية في كتابه الايدولوجيا العربية المعاصرة التي حوله برفض قوي من لدن ماركسيين عرب[2] . لقد لخص مفهوم الحداثة عبد الله العروي التي اعتبرها ثقافة الطبقة الوسطى الأوروبية في مفاهيم مختلفة منها الطبيعة ، العقل ، الفرد ، الحرية ، والسعادة وقد عبر عن هذا المضمون بقوله "تنطلق الحداثة من الطبيعة معتمدة على العقل في صالح الفرد لتصل إلى السعادة عن [3]طريق الحرية ،كما يعتقد العروي إن هناك ارتباط بين الحداثة ومبادئ الليبرالية ويظهر هذا الاعتقاد في قوله بالنظر إلى ما ادعيه من ارتباط عضو بين الليبرالية كمذهب عند أقطاب فلاسفة القرن الثامن عشر والحداثة كنظام اجتماعي ومرحلة تاريخية[4]. ومنه فإن الإنتاج الفكري"لعبد الله العروي" يشكل مادة خصبة تغطي مجالات مختلفة وحقولا معرفية متشبعة من فلسفة وفلسفة سياسية ، وعلم الكلام ،وتاريخ وإجماع واقتصاد وآداب وفنون ، وفضلا عن تميز هذا الإنتاجالغزير والموصول منذ أزيد من نصف قرن بانسجام مضامينه العلمية وأهدافه البحثية،إلاأنالقارئ بقدر مايجد في قول"العروي" أجوبة شافية لمعظم القضايا التي تهم المجتمعات العربية،ويصعب عليه إدراك المرامي المعرفية التي يقصدها ،إذ هو قول عميق ودقيق،وليس جمال أوجه سوى ما يكتفي بالجزء وترك الكل،فهو يمثل العبارة من

[1]_ د محمد جبرون ، الفكر المغربي المعاصر،المرجع نفسه، بدون ذكر الصفحة .

[2]_ السيد ولد أباه،أعلام الفكر العربي، مرجع سابق،ص: 89.

[3]_ عبد الله العروي ،العرب والفكر التاريخي ،مركز الثقافي العربي : الدار البيضاء ، المغرب ، ط4 ، 1998،ص ، 108 .

[4]_ عبد الله العروي ، الايدولوجيا العربية المعاصرة ،مركز الثقافي العربي : الدار البيضاء ، المغرب ، ط2، 1999، ص ، 18 .

بنيتها العامة ومن سياقها التحليلي ويتيه في التأويل، فالرجل قامة كبيرة في الفكر العربي بخاصة في الفكر الإنساني عامة،فالعلم وفق العروي بقي في معرفة أصولالإيمان والدفاع عنه فظل العقل دائريا يدور حول نفسه رغم محولات الانفلات عند البعض من أمثال ابن خلدون وهذا ما أدى إلى تكبيل العقل العربي وحسب كرم الحلو أن العروي لا يأخذ بمنهج التحليل الابستمولوجي الذي بتوصله الجابري أو بمنهج التحليل التاريخي الذي يسلكه أركون ،فالعروي معني في المقام الأول ببيان محدودية العقل في الفكر العربي الإسلامي فحسب نبيل فازيو أن العروي لم يتردد منذ كتاباته الأولى في التراث في توصيف المسافة الزمنية التي باتت تفصل المفهوم التراثي عن نظيره الحديث ومنه فان حداثة الغرب هي أولاوأخيرا قبلت مشروع العروي ووجهته المركزية[1]ومن خلال عرضنا لأطروحة"عبد الله العروي"يتضح لنا أن جهد "علي أومليل"لاينفصل عن مجهودات العروي التي اعتنت في سلسلة كتبه في المفاهيم (الحرية،الدولة،التاريخ،العقل) يكشف مفارقات الفكر السياسي العربي فهما معا يفكران في موضوع واحد وكل بطريقة الخاصة وبعدته النظرية والفلسفية الخاصة حيث يؤسس العروي رؤيته التاريخانية لكيفيات تجاوز التأخر الثقافي العربي وفيما يعمل "علي أومليل" بوسائل النقد الفلسفي على التفكير في الموضوع نفسه مستتدا إلى المرجعية التاريخانية مغنيا لرؤيتها ومواقفها ومدعما لاختيارات في الفكر وأساليب في المقارنة تتوخى أهداف واضحة ومعلنة، تتوخى التفكير في كيفية الانخراط الفاعل في الأزمنة الحديثة بجوار إنسانية كانت ولا تزال تبحث عن قواسم مشتركة لصناعة التاريخ ومستقبل مشترك[2]. كما يشترك " عبد الله العروي " و" علي أومليل" في مقدمات المنزع التاريخاني لتوجه الرؤية و تستحضر المرجعية و تمارس عمليات تفكيك القضايا و تحليلها ، و هذه المسألة نادرة في الفكر العربي المعاصر و قد دشنها الأستاذ " عبد الله العروي " بكثير من القوة في مصنفه (أزمة المثقفين العرب) وفي (العرب و الفكر التاريخي) ، كما نلاحظ وجودها بصورة قوية في أطروحة " علي أومليل " حول الخطاب التاريخي لابن خلدون كما تحضر في مصنفه الأخير بصورة بارزة ،حيث تدرج المباحث التراثية و إشكالات الحاضر السياسية ضمن وعي شمولي بتجارب الآخرين و خاصة

[1]_ كرم الحلو ، مجلة الحياة"، " قطيعة عبد الله العروي طريقا إلى الحداثة " ،بدون ذكر الصفحة .

[2]_ كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، مرجع سابق، ص 113.

أولائك الذين تجمعنا بهم أوصار من القرب في النظر و في التاريخ لا يمكن التغاضي عنها و تناسيها تحت ضغط آليات سيكولوجية أو ملابسات سياسية تاريخية و عارضة [1] كما تطرق " عبد الله العروي " إلى جوهر جواهر مشروعه الحداثي ألا و هو الحرية كمفهوم اجتماعي سياسي ، لا مفهوم أخلاقي ، ويقصد هنا الحرية السياسية و الاجتماعية عكس الحرية الوجدانية التي تمارس خارج الدولة لا داخلها أي الحرية كطوبة ، ومنه فليست الديمقراطية بالنسبة له مجرد صناديق اقتراع تفرز مؤسسات تمثيلية بل تتضمن في مفهومها العميق و الشامل جملة عناصر أهمها إقرار الحقوق الفردية و الجماعية قانونيا و تحقيق سيادة القانون و المؤسسات و أقامة السلطة على أساس جديد من المشروعية العقلانية و هذا نفس ما يؤكد عليه " علي أومليل " بربطه الحداثة بالديمقراطية كما في كتابه الإصلاحية العربية و الدولة الوطنية و هذا ما تطرقنا إليه في الفصل السابق ، و منه نتوصل إلى أنهما انتهجا نفس الطريق للتعبير عن الحداثة السياسية[2].

ثانيا:أطروحة الجابري كمقاربة نقدية لأومليل.

إن المشروع الفكري للأستاذ " محمد عابد الجابري " يذكر أنه كانت خدمته لمسألة الحداثة ، ألا أن هذه الخدمة ما كانت لتمر عنده إلا بواسطة التأصيل للحداثة في ثقافتنا العربية و ما كان يمكن لهذا التأصيل أن يتم إلا بتوصل تحديث تعامل مع التراث ، فحسب قوله : " إن الحاجة إلى الاشتغال بالتراث تمليها الحاجة إلى تحديث كيفية تعاملنا معه خدمة للحداثة و تأصيلا لها ".[3] و الأستاذ " الجابري " يقر بداية أن سؤال الحداثة سؤال متعدد الأبعاد و لكنه يختار أحد أوجهه و هو وجه صلته بالتراث لأنه يعتبره أشد وجوهه إشتكلا و من هنا كان السؤال حول أمر الحداثة عنده سؤالا موجها إلي التراث بجميع مجالاته و ذلك مثلما هو سؤال موجه إلى الحداثة نفسها بكل معطياتها و طموحاتها [4] وبهذا فإن القضية عنده هي قضية الحداثة والتراث معا وسبب ربطه هذا بين

[1]_ كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، مرجع سابق، ص 116.

[2]_ جليل طليمات ، "في مكونات المشروع الحداثي "، مجلة النهضة ، منشورات العدد الأول ، 2012.

[3]_ محمد عابد الجابري ،التراث و الحداثة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الدار البيضاء ،ط 1، 1991 ص18.

[4]_ محمد عابد الجابري ،التراث و الحداثة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الدار البيضاء ،ط 1، 1991 ص11.

الحداثة و التراث أن الحداثة الغربية تبقى هي المنشأ بالرغم من إدعائها العالمية ، منتظمة في التاريخ الثقافي الأوروبي وحسبه أنها لا يمكن الدخول في حوار نقدي تمردي مع معطيات الثقافة العربية لكونها لا تنتظم في تاريخها[1]ولعل السبب في ذلك أن الحداثة تقع خارج الثقافة العربية وخارج تاريخها وبالتالي لا تستطيع أن تحاورها حوارا يحرك فيها الحركة من داخله وإنما هي تكتفي فقط بأن تهاجمها من خارجها وحسب " الجابري" فإن هذا يترتب عنه رد فعل حتمي وهو الانغلاق والنكوس بالإضافة إلى أنه ترتب عنه هذا أن طريق الحداثة عندنا لايلزم أن يكون طريق إستكراهيا وإنما يلزم أ، يكون سبيلا حواريا نقديا ويقصد "الجابري" هنا حواري ، ونقدي مع التراث أي لابد من الانتظام النقدي في الثقافة العربية بغاية التحريك والتغيير من الداخل فبالنسبة للجابري من هنا تصير الحداثة تعني حداثة المنهج في اعتبار التراث وحداثة الرؤية في النظر ونستنتج من هذا القول خصوصية الحداثة عندنا[2] يضع "محمد عابد الجابري " للحداثة سمتين أساسيتين الأولى هي العقلانية ، إذ يرى أنه لا يمكن تحقيق حداثة بدون سلاح العقل والعقلانية والسمة الثانية هي الديمقراطية ، إذ بها يتم تجاوزها السلوك القدامى فقد تحصل الحداثة عنده هي قبل كل شيء العقلانية والديمقراطية مما يجعل منها تمثل حداثة سياسية[3] يدعو "الجابري" إلى إعادة تأصيل التراث وليس الرجوع إلى الأصول بل إعادة تأصيلها بفكر متفتح ويسعى إلى التأصيل للحداثة في الفكر العربي بالقيام على اعتبارات منها الحمولة الوجدانية والإيديولوجية لمعنى التراث ، بالإضافة إلى ملاحظة ظاهرة ما لم يوجد لها مثيل[4] بالإضافة إلى هذا فإن "محمد عابد الجابري" يعتبر من لمغاربة الأوائل الذين اشتغلوا على المتن التراثي وقد ظهر هذا الميل في أعماله مثل العصبية والدولة ونحن والتراث ، ولقد تمكن من بلورة نظرية كاملة القوام حول الحداثة استنادا إلى تحديث العقل فالفرضية الأساسية التي بني عليها "الجابري " الأطروحة هي المدخل الأساسي للحداثة

[1]_ المرجع نفسه ، ص16 .

[2]_ المرجع نفسه ، ص17.

[3]_ محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، المركز الثقافي العربي ،1990ص،326.

[4]_ محمد عابد الجابري ، التراث والحداثة ، المركز الثقفي لعربي ، بيروت ، الدار البيضاء ، ط1 ، 1991 ، ص ص ، 62 ، 63 .

هو العقل وحاول "الجابري" تشخيص علة التخلف العربي ، حيث أرجعها بشكل عام إلى استقالة العقل التي ظهرت أمارتها في قارات الثقافة العربية فهاجس " الجابري" الرئيسي هو كشف مظاهر وأشكال استقالة العقل العربي من الحياة ، وإجمالا إن أطروحة "محمد عابد الجابري" التي يقترحها على العرب للتحقق ممن الحداثة وتدارك التأخر التاريخي الذي نعانيه تقوم على استدعاء العقلانية النقدية كشرط لانطلاق دينامية إبستيمولوجية وثقافية منتجة للحداثة في المجالات المختلفة وأي سعي للتحديث خارج هذه القاعدة هو ضرب من ضروب العبث ومضيعة للوقت والجهد حسب الدكتور محمد عابد الجابري[1]كما يتمحور مشروع "محمد عابد الجابري" حسب السيد ولد أباه حول مفهوم نقد العقل العربي ويعني بهذا المفهوم النقد الإبستيمولوجي للتراث العربي وفي تأسيس مشروعه يقدم الجابري مدخلين نقديين أحدهما لنقد الخطاب العربي المعاصر والآخر لبلورت قراءاته للتراث ، وفي كتابه نحو التراث تضم دراسات "الجابري " الأولى في التراث مع نظرية شكلت نقطة تحول كبرى في مشروعه الفكري [2] . بما بلورته من خطوات منهجية واضحة ومتناسقة لقراءة التراث العربي لإسلامي ويؤكد "الجابري" على ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث أي إرساء قطيعة إبستيمولوجية مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها في الفكر العربي الحديث والمعاصر[3] يبدو جليا بالنسبة "للجابري" أن كل ما يبتغي القطيعة التامة مع التراث والانخراط مع مشروع الحداثة لأنه يؤمن ببداهتها فهو إنما يزعم بكونية اللحظة التاريخية للحداثة في صورتها الغربية بمعنى تأبيد التاريخ ويتناسى أن الحداثة محكومة بصيرورة تاريخية ما ، وينبغي كذلك ضرورة فهم الحداثة من زاوية حسبانها عملية نسبية وتاريخية فإذا كنا نفهم التراث بأنه تاريخي ونسبي فإن الحداثة هي أيضا كذلك فليست ثمةحداثة مطلقة وكلية بل بالأحرى هناك حداثة تختلف من وقت إلى أخر فبالنسبة " للجابري" فإن طلب الحداثة ل يستدعي ضرورة نبذ التراث أو رفضه بل إن الموقف لصحيح منه يتطلب الارتقاء بمستوى التعامل معه نحو لحظة المعاصرة التي تعني المواكبة مع العصر ومن ثمة نجد أن "الجابري" لا يتعرف بالقطيعة مع التراث

[1]_ د محمد جبرون ، "الفكر المغربي المعاصر" ، مرجع سابق ، بدون ذكر الصفحة .

[2] – السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، مرجع سابق، ص، 162.

[3] – المرجع نفسه ، ص 163.

كما تذكرها بعض القراءات ، أي القطيعة بمعناها اللغوي ، بل إن ما يتمسك به هو التخلي عن الفهم التراثي للتراث ، بمعنى التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث ، ويأتي على رأس هذه الرواسب (القياس) النحوي ، الفقهي كما يتطلب طريق الحداثة الصحيح ، بحسب "الجابري" الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها ، بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل من أجل الوصول إلى حداثة في المنهج وحداثة في الرؤية ، ويبدو أن انعدام مثل هذا الانتظام النقدي مع كون التراث يشكل بالنسبة "للجابري" منطلقا ومرتكزا فضلا عن حاجته إلى معرفة علمية موضوعية ،إن الشرط الضروري للحداثة بالنسبة "للجابري" هو ممارسة العقلانية في قراءتنا لتراثنا فهي السبيل لأجل صياغة حداثة خاصة بنا تمكننا من الانخراط في صيرورة الحداثة العالمية كفاعلين وليس مجرد منفعلين لأن الحداثة لا تطلب من أجل ذاتها فنحن نطلبها كونها تمثل رسالة حضارية ونزوعا من أجل التحديث أي تحديث الذهنية وكذا المعايير العقلية والوجدانية[1] .من خلال عرضنا لأطروحة "محمد عابد الجابري" يتضح لنا مدى قوة أعماله وقمة تفكيره ولعلى الخوض في قراءة أعماله يدفعنا إلى تبيان مدى اتجاه " علي أومليل " نحو فكر "محمد عابد الجابري " وذلك باعتبارهم أبناء بيئة واحدة تجمعهم هموم مشتركة، فنجد أن الوعي الفلسفي يشكل في ممارسة "الجابري " للسياسة إطارا موجها للفهم والعمل ومجموعة من الأدوات والوسائل التي تتيح تحليل وتعقل الأحداث والأفكار بالصورة التي تحولها إلى جزء من الفعل التاريخي التحرري الشامل والعام[2]ولعلى هذا مانجده كذلك عند " علي أومليل "من خلال ما قدمناه سابقا ، كما أنهما يهتمان في كتاباتهم بالتطرق إلى أبحاث حول الفلسفة الإسلامية وابن رشد ولعلى هذه الأعمال تشكل العتبة الأولى في المشروع العربي لكلا ممن " علي أومليل " و " محمد عابد الجابري "، ومنه فحسب كمال عبد اللطيف فإن أعمال الجابري الفكرية تروم إلى الدفاع عن الحداثة كأفق في النظر والعمل مفتوح على مكاسب التاريخ المعاصر وذلك انطلاقا من مدخل نقد التراث ونفقد آليات الفكر السائدة في الثقافة العربية ويقرأ المدونات والمتون التراثية ويكتب شارحا ناقدا آليات الفكر والتفكير العربي الإسلامي معتبرا أن معركة التأخر الشامل والتأخر الثقافي في

[1]_ حوارات حرة ، الفكر العربي المعاصر ، التراث ولحداثة في فكر الجابري ، www.hiwarat.hurra.com

[2]_ كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، مرجع سابق، ص 75.

مجتمعاتنا تقتضي مواجهة جبهة الذهنيات المتصلبة كما أنه يشتغل على التراث بهدف إنجاز المشروع في الحداثة الفكرية في لعالم العربي[1]ومن خلال هذا يتضح لنا أن الجابري اهتم بمسألة التراث كما اهتم بها " علي أومليل " فهما معا اتفقا على أنه لايمكن غض النظر عن التراث أو تناسيه بل لابد من وجود التراث ولكن محاولة إعطاء الفكر وجودا جديدا وحديثا ، كما أن "الجابري" يرى بأنه لكي تغدو العودة إلى الأصول تأصيلا ينبغي جعل التراث معاصرا لنا وهذا بمحاولة إرساء المرجعية داخله للمفاهيم التي تشكل قوام الحداثة وبالتالي فحسبه أن تأصيل المفهوم يقوم على النقل إلى ثقافتنا وإعطائه مضامين داخلها تتناسب مع المضامين التي يتحدد بها الأصل في الثقافة الأوروبية التي منها نقلنا هذا المفهوم ، وهنا نجد " علي أومليل " يعالج نفس القضية ولكن يرجع عملية التأصيل إلى اجتهاد المثقفين العرب بحيث نقرأ عنده أنه يجسد في نظرنا هذا النموذج بقوله :"تبقى مسألة التأصيل الثقافي لفلسفة هذه الحقوق مسألة رهينة بالاجتهاد الفكري ، وهي مهمة ملقاة على عاتق مثقفينا "[2] بعد عرضنا لمقاربات كل من " عبد الله العروي " و " محمد عابد الجابري " مع توضيح ما يتفقان فيه مع " علي أومليل " في مشروعه الحداثي وما يختلفان فيه مع " علي أومليل " ، وما أضفناه من ملاحظات يمكن القول أن هناك أمر لابد من الإشارةإليه وهو الموقف لنقدي من التراث الذي يتجه لتعزيز المنحى والمنزع التاريخاني الذي يقضي باستيعاب مقدمات الحداثة باعتبار ها مطلبا من مطالب الحاضر وطنيا وقوميا ورغم كل الصعوبات والعوائق القديمة " فعلي أومليل " يتخذ النقد في الأبحاث صورة مواقف مدعمة بالبرهنة ومستندة إلى معطيات التاريخ بالإضافة إلى إن تشيعه بالمتون التراثية موضوع التحليل وتمرسه بقراءاتها بكثير من الهدوء والروية ، وكفاءة في الإقناع لها جاذبيتها الخاصة تتمثل هذه الجاذبية في الصخرية الماكرة والنقد اللاذع والعبارة الجامعة والسؤال الذي لا يحتاج إلى جواب [3] برغم أن ، كتاب " علي أومليل " " السلطة الثقافية والسلطة السياسية " قد صدر في ظرفية تاريخية تتميز بالتشكيك في كثير من القيم التاريخية والسياسية إلا أنه صدر لتعزيز مسار ومشروع وأفق

[1]_ كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، مرجع سابق، ص 77.

[2]_ عبد السلام بن عبد العالي، الفكر المغربي والتحديث، ص1www.aljabriabed.net

[3]_ كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي الوطني،ط1، 2003، ص116.

في النظر ، يتسلح بالتفاؤل في المستقبل ويعمل باليات في النظر النقدي ، بهدف تدعيم المسار المذكور ورغم جهود " على أومليل " في الإحاطة بموضوعه بل موضوعاته المتنوعة ضمن ما أطلقه عليه كمال عبد اللطيف الدفاع عن الحداثة السياسية فقد ظل ككل الكتب الثرية موحيا بالأسئلة ومنفتحا على مجالات بحثية متعددة وظل قبل ذلك وبعده نموذجا واضحا لطريقة " علي أومليل " في بناء نقده الفلسفي لأسئلة التراث والحداثة في فكرنا المعاصر[1] . ومنم هنا يتضح لنا أن الدعوة إلى الحداثة إذا كانت هي دعوة إلى الفاعلية والإسهام الحضاري فإن الخطر الذي يتهددها هو تحويل الأمة إلى أمة من دون ماض حسب محمد سبيلا ومن دون تراث خاصة إذا كان هذا التراث حيا وماثلا في المؤسسات والممارسات والنفوس لذلك ما تتخذ الدعوة إلى الحداثة بأي ثمن صورة دعوة إلى صلات عدمية كما أن الدعوة إلى الأصالة هي دعوة إلى الاطمئنان والاتصال والشعور بالدفء والانسجام مع الذات ، إن المجتمعات العربية لم توفق إلى حد الآن في إيجاد حل للتعايش الإيجابي بين هذين المعطيين أي الهوية والتقدم في اتجاه استبدال علاقة التوتر بعلاقات التوازن والتفاعل الإيجابي والخلاق[2] ومنه نستنتج أنه قد شكلت أعمال كل من " الجابري " و " العروي " و "أومليل " ما يمكن اعتباره أرضية انطلاق وإعادة استئناف للقول الفلسفي والقول الفلسفي التاريخي والنقدي في فكرنا المعاصر وقد حددت أعماله م المجال العام الموجه لحركة الفكر الفلسفي المغربي في كثير منظوره وأبعاده ولهذا السبب توقفنا عندها طويلا دون أن تهتم بمعيار التوازن الكمي في البحث وفي شكل المعالجة حسب كمال عبد اللطيف وذلك لاعتقادنا بأن القيمة الكبرى لأعمالهم المؤسسة للمجال الفلسفي ، وفي فكرنا المعاصر تتطلب مثل هذه لطريقة في المعالجة إضافة إلى أن انخراطنا في التأليف والبحث مع الجيل الذي واصل أعمالهما لا يسمح لنا في الوقت الراهن بإنجاز الأبحاث التفصيلية الفاحصة والمراجعة لإنتاجياتهم[3] وما نستخلص إليه هو أن التطبيق الغربي لمبادئ الحداثة قد أفضى بالإنسان إلى أفات أخلاقية لا تعد ولا تحصى ومنه كانت الدعوة إلى ضرورة الاشتغال بالتطبيق الغربي لهذه

[1] _ كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، مرجع سابق، ص121.

[2] _ محمد سبيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2009، ص ص، 252، 253.

[3] _ كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، مرجع سابق، ص 183.

الروح وفق المبادئ نفسها التي أسست عليها الحداثة الغربية لكن وفق ضوابط وغايات أخلاقية أعطت للحداثة العربية بعدا عالميا صحح من خلاله واقع الحداثة الحالي وأعاد للحداثة وجهتها الأصلية وهذا بالربط بين الموروث الثقافي والتاريخي القويم والكسب الإنساني الحديث وأعمال المفكرين العرب عامة والمغاربة خاصة ولا يزال المفكرين المغاربة يحملون مشعل الحداثة تقدما نحو إكمال ما بدأه أوائلهم

خاتمة

خاتمة

بعد الوقوف على مفهوم الحداثة عند " علي اومليل " وصلنا إلى جملة من النتائج نوجزها فيما يلي :

_ أنه لا يوجد تعريف واحد جامع مانع للحداثة بل أن أغلب التعريفات تكون أما جزئية بأن تكون ذات طابع تخصصي أو تكون ذات أحكام مسبقة منحازة لأحد طرفي النقيضين القبول المطلق أو الرفض المطلق .

_ أنه على الرغم من عدم وجود تعريف جامع مانع للحداثة ألا أنه يمكن تصورها وتحديدها من خلال وصفها وذكر ما تمتاز به عن غيرها .

_ أن الحداثة غربية المنشأ وقد نشأت عقب الثورة على الكنيسة في أوروبا فضلت تتدرج في الظهور حتى ظهرت بشكل صريح ثم انتقلت إلى العالم العربي ولم تظهر هناك بشكلها المعلن إلا في الخمسينات القرن الماضي .

_ أن للحداثة دعاة في العالم العربي يحتلون أماكن بارزة في المجتمع وهم من أديان وطوائف شتى تجمعهم فكرة واحدة وهي الحداثة.

_ إن الدعوة للحرية المطلقة تعتبر من السمات المهمة في الفكر الحداثي لأنه يعتبر الإنسان محور الكون فلا بد أن يكون حرا فيما يفكر أو يقول أو بفعل بينما نجد أن الفكر العربي لا يلغي الحريات ولكنه لا يتركها بلا حدود .

_ إن معالجة " علي اومليل " لإشكالية الحداثة في شكل مشروع نقدي يهدف من خلاله إلى الدفاع عن قيم الحداثة والدعوة إلى استيعاب مفاهيمها والدعوة إلى اكتسابها .

_ لجأ " علي اومليل " إلى مقارنة بين الألمان والعرب لاستيعاب المشكلة الحداثي التي يعاني منها العرب .

_ دعا " علي اومليل " إلى استيعاب مكتسبات الليبرالية كمرحلة لا غنى عنها لتحقيق المعاصرة.

_ عمل " علي اومليل " على محاولة مسايرة الماضي لفهم الحداثة كي تصبح تاريخية .

_ إن " علي اومليل " لم يتعدى سقف ما هو موجود من أطروحات للحداثة في الفكر العربي المعاصر إلا من حيث الشكل ، أما من حيث المضمون لم يتجاوز كثيرا ممن سبقوه أو حتى عاصروه في تبنيه للتراث والحداثة .

_ إن مفهوم الحداثة الذي أتى به " علي اومليل " قد كان مجموعة من الحلول الواجب على العرب الأخذ بها للنهوض بالحداثة العربية .

_ إن أعمال " علي اومليل " كشفت عن عمق أطروحاته وأبرزت شخصية باحث صلب متمرس لا يقبل بغير الاجتهاد بديلا فيما يتناوله من معارف .

_ لقد تناول " علي اومليل " قضية الالتزام عند الكتاب العرب وهذا ما لم يتطرق له المفكرين الحداثيين المغاربة في الحداثة الفلسفية .

_ قد ربط " علي اومليل " الحداثة السياسية بالدولة الحديثة ومدى ارتباطها بالمجتمع ، ويؤكد على أنها أصبحت حاضرة حضورا قويا في حياة الناس .

وإجمالا يمكننا القول بأن فكر " علي اومليل " بلغ من الجرأة مبلغا كبيرا ومشهودا لما جاء فيه من رؤى لم يجرؤ الكثير من المفكرين العرب المعاصرين على طرحها وتبنيها في زمن بلغت فيه الهيمنة الغربية أقصى حدودها .

قائمة المصادر والمراجع

1_ **القران**

قائمة المصادر باللغة العربية :

2_ علي أومليل السلطة الثقافية والسلطة السياسية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط2 ، 1997 .

3_ علي أومليل ، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية ، المركز الثقافي ، الدار البيضاء ، المغرب، ط1 ، 1986.

4_ علي أومليل ، الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية إبن خلدون ، معهد الإنماء العربي ، بيروت ، 1981 .

قائمة المراجع باللغة العربية :

1_ السيد ولد أباه ، أعلام الفكر العربي ، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، ط1 ، 2010.

2_ جان بودربار ، الحداثة ضمن الحداثة وإنتقداتها ، نقد الحداثة من منظور غربي ، إعداد محمد سبيلا وعبد السلام بن عبدالعالي ، دار توبقال للنشر ، ط1 ، 2006 .

3_ رضوان جودة زيادة، صدى ، المركز الثقافي العربي دار البيضاء ، ط1 ، 2003 .

4_ د . رمزي أحمد عبد الحي ، التربية ومجتمع الحداثة وما بعد الحداثة .

5_ عبد الوهاب المسيري ود. فتحي التريكي ، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر ، دمشق ، 2003 .

6_ عز الدين الخطابي ، أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية، منشورات الإختلاف ، ط1 ، 2009 .

7_ عبد السلام بن عبد العالي ومحمد سبيلا ، نقد الحداثة من منظور إسلامي ، دار توبقال للنشر الدار البيضاء ، ط1 ، 2006 .

8_ علي حرب ، الممنوع والممتنع ، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي المغربي ، الدار البيضاء ، ط1 ، 1995 .

9_ عبد الله العروي ، مفهوم العقل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب ، ط2 ، 1997 ،

10_ عبد الله العروي ، العرب والفكر التاريخي للمركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط4 ، 1998 .
11_ عبد الله العروي ، الإديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط2 ، 1999 .
12_ فتحي التريكي ورشيدة التريكي ، فلسفة الحداثة ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، 1992
13_ فاطمة الجيوشي ، القول الفلسفي للحداثة، منشورات وزارة الثقافة ، سورية ، د ط ، 1995 .
14_ فؤاد خليل ، الفكر النهضوي العربي الإنكسار العربي ، دار الفرابي ، لبنان ، ط1 ، 2007 .
15_ فرحان صالح ، هموم الثقافة العربية ، منشورات دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع ، ش ، م ، م ،بيروت ، لبنان .
16_ كمال عبد اللطيف ، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب ، المركز الثقافي الوطني ، ط1 ، 2003 .
17_ مطاع صفدي ، نقد العقل الغربي ،الحداثة وما بعد الحداثة ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، لبنان ، 1990 .
18 _ مطاع صفدي ، فلسفة الحداثة السياسية نقد الإستراتيجية الحضارية ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، باريس ، ط1 ، 2002 .
19_ مارتن هايدغر ، الحقيقة، الوجود ، ترجمة محمد سبيلا ، وعبد الهادي مفتاح ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، بيروت ، ط1 ، 1995 .
20_ محمد أركون ، تحديث وليس حداثة ، ضمن الحداثة ، إعداد محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي ، دار توبقال للنشر ، المغرب ، ط1 ، 1996 .
21_ محمد سبيلا ، الحداثة وما بعد الحداثة ، دار توبقال ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1.
22_ محمد سبيلا ، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، ط1 ، بيروت ، 2009 .

23_ محمد سبيلا وبن عبد العالي ، الحداثة و إنتقاداتها ، نقد الحداثة من منظور غربي ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، ط1 ، 2006.

24_ محمد سبيلا و د.عبد السلام بن عبد العالي ، الحداثة الفلسفية (نصوص مختارة) ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، ط1 ، بيروت ، 2009 .

25_ محمد بوجنال ، الفلسفة السياسية للحداثة وما بعد الحداثة ، مؤسسة ديموبرس للطباعة والتجارة ، بيروت ، 2010 .

26_ محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، المركز الثقافي العربي ، 1990 .

27_ محمد عابد الجابري ، التراث والحداثة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الدار البيضاء ، ط1 ، 1991 .

المراجع باللغة الفرنسية :

1_ alain tourine , critique de la modernitè ,edition , foyard , 1992.

2_ hicham charabi , le méopatriarcat , edition , mercure france , paris , 1996.

3_ abdallah laroui , islam et modernité , edition , découverte , paris , 1987.

المعاجم والموسوعات :

1_ أنريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، مج 2 ، ت خليل أحمد خليل ، منشورات عويدات ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 2001 .

2_ المعلم بطرس البستاني ، محيط المحيط (قاموس مطول للغة العربية) ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ، لبنان ، 1977 .

3_ إبن منظور ، لسان العرب ، مج 2 ، دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، 1955 .

4_ جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ج2 ، دار الكتاب اللبنانية ، بيروت ، لبنان ، 1982.

الدوريات والمجلات :

1_ أعمال ندوة إبن رشد ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، دار النشر المغربي ، 1979 .

2_ جليل طليمات ، مقال " مكونات المشروع الحداثي " ، منشورات العدد الأول لمجلة النهضة ، 2012 .
3_ حوارات حرة ، "الفكر العربي المعاصر ، التراث والحداثة في فكر الجابري ، . www.hiwarat.hurra.com
4_ عبد الإله بلقزيز ، " في حوار كونية الحداثة ونسبيتها " ، دار الإحسان للنشر والتوزيع ، مصر .
5_ عبد السلام بن عبد العالي ، " الفكر المغربي والتحديث ، www.aljariabed.net
6_ كرم الحلو ، مجلة الحياة ، " قطيعة عبد الله العروي طريقا إلى الحداثة " .
7_ محمد جبرون ، الفكر المغربي المعاصر ، " أطروحات في الحداثة " Gaburon 1a yahoo ,
8_ مجلة الحداثة السياسية ، " إشكالية مفهوم " ، العدد 16954، 2009 .
9_ محمد برادة ، " إعتبارات نظرية لتحديث مفهوم الحداثة " ، مجلة فصول ،ع4 ، الهيئة العانة المصرية للكتاب القاهرة، مصر ، 1984 .
10_ محمد الشيخ ، " مفكرو المغرب وقضية الحداثة "، قراءة في ستة مشاريع فكرية تحديثية مغربية ، 2005 .
11_ محمد أركون ، " الإسلام والحداثة "، التبيين العدد 2-3 ، 1990 .
12_ طيب تيزيني ، الإطار النظري والمفاهيم ، من ندوة " الحداثة وما بعد الحداثة " بمشاركة لفئة من المفكرين العرب ، منشورات جامعة فيلاديلفيا عمان ، الأردن ، ط1 ، 200 .

المذكرات :

1_ بوزبرة عبد السلام ، موقف طه عبد الرحمان من الحداثة ، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة ، قسنطينة ، 2010/2009 .